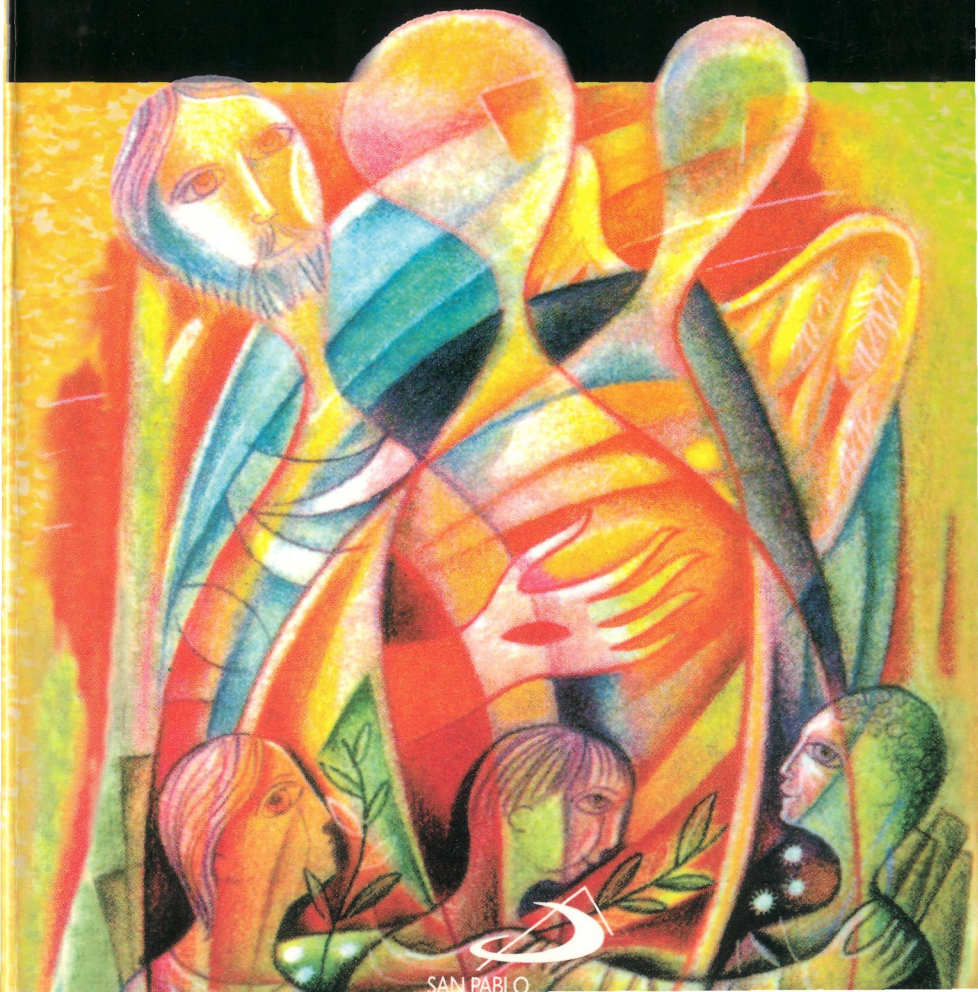


# Creer

Invitación a la fe católica  
para las mujeres y los hombres del siglo XX



Bernard Sesboué

# Creer

*Invitación a la fe católica  
para las mujeres y los hombres  
del siglo XXI*



SAN PABLO

© SAN PABLO 2000 (Protasio Gomez, 11-15 28027 Madrid)  
Tel 917 425 113 - Fax 917 425 723  
E-mail [editorial@sanpablo-ssp.es](mailto:editorial@sanpablo-ssp.es)  
© Droguet et Ardant, Paris 1999

Titulo original *Croire*  
Traducido por *Juan Padilla Moreno*

Distribucion SAN PABLO Division Comercial  
Resina, 1 28021 Madrid \* Tel 917 987 375 - Fax 915 052 050  
E-mail [ventas@sanpablo-ssp.es](mailto:ventas@sanpablo-ssp.es)  
ISBN 84-285-2265-0  
Deposito legal M 27 926-2000  
Impreso en Artes Graficas Gar Vi 28970 Humanes (Madrid)  
Printed in Spain Impreso en España

¿Eres tú el que ha de venir,  
o tenemos que esperar a otro?  
(Mt 11,3)

## Introduccion

Este libro es una *invitacion*. Este termino lo situa en un clima de libertad mutua y de gratuidad entre el autor y el lector. El primero no desea imponerle nada al segundo, ni exhortarlo a lo que quiera que sea. El segundo, por su parte, no esta obligado a nada. Es invitado simplemente a entrar en un dialogo de hombre a hombre y a recorrer un camino en relacion con cuestiones de hombres.

Una invitacion tiene por objeto proponer un bien o un acontecimiento deseable. Si yo lo invito a cenar, usted me contestara «si» o «no» dependiendo de su deseo. Una invitacion va dirigida siempre al deseo. Espero, con estas paginas, llegar hasta sus deseos mas profundos y autenticos. Como una invitacion no es una obligacion, no insistire en los problemas de la ley moral o de la ley religiosa, no porque no existan, sino porque no es eso lo que hay que considerar en primer lugar. Es sobre esta base sobre la que yo quisiera hacerle desear creer. O, como dice Pascal en sus *Pensees* a proposito de la religion cristiana, «hacer desear que fuera verdadera». Despertar o reavivar el deseo en esta longitud de onda nos situaremos.

Este libro es tambien una invitacion *a creer*. No tratara pues solo de la fe: quiere abordar la cuestion del *acto de creer*. La fe puede presentarse en forma de un contenido bien estructurado de «verdades». El acto de creer supera infinitamente este conjunto de determinaciones. Es un acto de libertad personal, que ningun otro puede realizar en nuestro lugar. Un acto que requiere ciertas condiciones para poder llevarse a cabo. Un acto que ha de superar numerosos obstaculos en nosotros y fuera de nosotros. Por eso estas paginas se dedicaran prefe-

rentemente a las dificultades que hay hoy para creer y a las innumerables objeciones que cierran el camino de la fe como vallas.

Pero todo *creer* reclama un mínimo de saber. No ha de sorprender pues el carácter voluminoso de esta obra, que pretende presentar información honrada y al día sobre un gran número de cuestiones. Evidentemente no tengo respuestas para todo. Es este un libro sobre la fe escrito de buena fe.

No se trata, por tanto, ni de un catecismo ni de un curso de teología. De estas obras existen ya muchas y de gran calidad. No considero por consiguiente una obligación tratar *todos* los temas de la fe cristiana. Mi intención aquí es otra. Allí donde tantos libros proponen contenidos, yo quisiera presentar ante todo un itinerario. Lo importante no es decirlo todo, sino expresar aquello de lo que se habla de acuerdo con un orden y un dinamismo elocuentes para el lector.

Este libro que hablará del cristianismo pretende pues dirigirse al hombre en cuanto hombre. La experiencia humana de todos y cada uno será en cierto modo su punto de partida. Un evangelio que no se dirigiera a la experiencia humana más profunda no interesaría a nadie. Una respuesta que no se corresponde con ninguna pregunta, no es una respuesta: es un propósito vano. Es necesario que lo que se anuncia afecte de manera vital a lo más profundo de la conciencia humana.

Porque la cuestión del sentido de nuestra existencia concierne a la totalidad de la persona humana y no sólo a su esfera religiosa. Hoy las cuestiones últimas y el problema de Dios mismo se entrelazan con lo más cotidiano de nuestra vida, aunque sólo fuera en la forma de la frustración y la carencia. Los diferentes sectores de la existencia humana están vinculados entre sí.

### *Los destinatarios*

Este libro va dirigido a todos, es decir, a los cristianos y a los que no lo son. Unos y otros, por lo demás, están inmersos en el clima del mismo mundo occidental, que un sociólogo contemporáneo ha podido caracterizar como «la era del

vacio»<sup>1</sup> Este clima nos afecta a todos en mayor o menor medida

Si nuestra sociedad, en efecto, esta comprometida en un gran proceso de personalizacion, lo que es un bien, al mismo tiempo promueve un individualismo nunca antes conocido Por lo mismo, los hilos que tejen una sociedad activa y portadora de valores y de sentido para la existencia se estan diluyendo en una especie de apatia o indiferencia Los referentes sociales, morales y religiosos se difuminan cada vez mas El orden de los fines reconocidos desaparece Cada uno busca su felicidad de acuerdo con sus propios principios

El individuo se encuentra entonces frente a si mismo en una especie de desierto en el que nada tiene ya sentido Vive la prueba de la soledad y ve como se le impone una forma nueva de narcisismo, que la vida economica con la publicidad, la vida artistica con la cancion, la novela y el teatro, la vida mediatica con sus innumerables expresiones, la misma vida politica, no dejan de alimentar y fomentar Todo trata de seducirnos de la manera mas elemental y mas inmediata En este «nihilismo» pasivo, la cuestion misma del sentido de nuestra existencia se encuentra obturada «Vivir sin ideal, sin un fin trascendente, se ha hecho posible»<sup>2</sup> No se plantean ya las cuestiones ultimas, como las de lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, sino que la gente se limita a resolver los problemas de la vida diaria lo mejor o lo menos mal posible Todo esto se vive por lo general sin drama, con tranquilidad y naturalidad Pero no por ello se es «feliz»

Por supuesto, este estado de nuestra sociedad deja en una inmensa frustracion contra la cual muchos reaccionan, a riesgo de parecer heroes a los ojos de los demas La necesidad de encontrar sentido a la existencia sigue estando ahí, aun cuando trate de negarse La forma religiosa de esta busqueda de sentido se manifiesta en el gusto por las espiritualidades orientales o en el compromiso sectario

---

<sup>1</sup> G LIPOVETSKY *L'ère du vide Essais sur l'individualisme contemporain* Gallimard Paris 1983 (trad esp *La era del vacio ensayos sobre el individualismo contemporaneo* Anagrama Barcelona 1998<sup>11</sup>) Me inspiro en este autor en las reflexiones que siguen

<sup>2</sup> Ib 57

Sin duda muchos de nuestros contemporaneos tienen una especie de alergia espontanea al cristianismo, en particular en su forma catolica, por la sencilla razon de que el catolicismo ha sido la religion dominante en Francia desde sus origenes. Ha sido ella la que ha moldeado nuestra cultura, nuestro sentido espiritual y moral, en definitiva, nuestros valores. Ha sido ella la que ha ejercido autoridad sobre las costumbres y los comportamientos. De ahi la necesidad de liberarse de ella y de buscar en otra parte, como si el cristianismo no tuviera ya nada que decirnos hoy.

Este libro va dirigido pues a los que no se sienten hoy de ningun modo vinculados al cristianismo. Hombres y mujeres de buena voluntad sin duda —al menos asi es como cada uno de nosotros ha de considerar *a priori* a su proximo—, pero que han perdido toda familiaridad con la fe cristiana desde hace varias generaciones. Para algunos esto se remonta a la Revolucion francesa y a la evolucion del siglo XIX, para otros a la crisis del laicismo y del anticlericalismo de comienzos del siglo XX, para otros en fin es mas reciente. Sus padres habian perdido ya la fe o, incomodos con el cristianismo, dejaron a sus hijos «libres». La generacion de los jovenes adultos ha entrado pues espontaneamente en el mundo de valores que transmite nuestra sociedad. Para algunos la cuestion de Dios ni siquiera parece ya plantearse. Tratan de dar sentido a su vida en el marco de su familia, de su profesion, de su tiempo libre, de sus compromisos politicos o sociales, humanitarios o culturales. Respetan incluso las reglas de una etica que ellos mismos se han modelado. Pero, saturados como estan por tantas cosas «penultimas», consideran que ya tienen bastante trabajo con hacer frente lo mejor posible a estas complejas realidades. No se plantean cuestiones «ultimas» como el sentido de la vida humana, la vida despues de la vida terrena, etc. Y a veces se sienten superados por ellas. O bien, la gravedad del problema del mal, cuyos azotes no han dejado de manifestarse de un extremo al otro del siglo XX, les parece un obstaculo insuperable en todo pensamiento sobre Dios. Hoy, por lo demas se percibe una evolucion en este comportamiento. Ya que la cuestion del «sentido» de la vida es de las que brotan sin cesar y reclaman de una manera u otra solucion. Tal es la



razon del exito de ciertas «sectas», o de movimientos que proponen una religion cosmica bastante difuminada e invitan a un nuevo estilo de vida

Esta obra va dirigida tambien, evidentemente, a los cristianos entre ellos existe toda una gama de situaciones muy diferentes

Hay por supuesto cristianos convencidos, pero que necesitan madurar, aclarar, hacer consciente, en una palabra, «reapropiarse» el sentido y el contenido de su fe. Desean asimismo encontrar la justificacion de su actitud de creyentes, ante su propia razon y ante las objeciones que suelen escuchar. Nunca acaba uno de «acceder» a la fe. Cada uno ha de ser capaz de rehacer su propio itinerario, de volver a los fundamentos, con el fin de lograr una fe serena que no se avergüence de si misma. El consejo de la primera Carta de Pedro va dirigido a nosotros: Estad «dispuestos siempre a contestar a todo el que os pida razon de vuestra esperanza» (1Pe 3,15-16). Retomando unas afortunadas palabras del teologo aleman Karl Rahner<sup>3</sup>, la cuestion se formula con frecuencia asi para muchos: ¿es posible hoy creer «con toda probidad intelectual» y vivir una fe «intelectualmente honesta»?

Pienso tambien en los cristianos algo «cansados» de creer. Han recibido una educacion cristiana. Fueron sin duda durante mucho tiempo «practicantes». Y luego, un dia, el evangelio se les cayo de las manos. Hoy se plantean cada vez mas cuestiones, principalmente sobre la Iglesia, sus limites, sus carencias humanas, su imagen, que les parece esclerotica y perteneciente definitivamente al pasado. Esta Iglesia es para ellos con frecuencia un obstaculo: rechazan a veces las formas de la liturgia, incluso las que el Vaticano II ha restaurado. Son espontaneamente reticentes, por no decir a veces francamente hostiles, a las enseñanzas del Papa, en particular en materia de moral. ¿«Creer» conlleva realmente todo eso? Son sensibles tambien al «mercado comun» de las religiones. En definitiva, ¿donde esta la verdad y que es la verdad?

Mas profundamente aun, se preguntan quien es Jesus, se interrogan sobre su persona, que la fe cristiana proclama Cristo

---

<sup>3</sup> Se hablara a menudo de este teologo en estas paginas. Cf. Lexico

y Señor. ¿Qué sentido tiene afirmar que un hombre, de nuestra raza humana, es Hijo de Dios y Dios? Se plantean además tantas cuestiones acerca de la historia de este hombre: ¿Puede creerse que naciera de una virgen? ¿Qué se sabe realmente de su vida? ¿Por qué motivos fue crucificado? ¿Acaso no pesan numerosas sospechas sobre lo que cuentan los evangelios de él y de sus milagros<sup>4</sup>? ¿Qué se sabe verdaderamente del hombre Jesús? Y por otro lado, lo que se sabe de él ¿es compatible con lo que la fe cristiana ha construido alrededor de su nombre, atribuyéndole un gran número de títulos divinos? Por no hablar, en fin, del problema de Dios mismo, que se ha hecho inconcebible ante los horrores del siglo XX.

Está también toda la masa de jóvenes que parece dar «la impresión de una salida de la religión»<sup>5</sup>. Salida pacífica por lo demás, sin crisis aparente. Entre ellos, algunos han roto, de hecho o por decisión, con la memoria cristiana y creyente de nuestro país y de nuestra cultura. Otros han crecido en esta situación de ruptura con la herencia cristiana, de la que a veces ignoran hasta los rudimentos. La Iglesia les parece una nebulosa sin fronteras. Su esperanza se confronta cada vez más rápidamente con las crueldades de la vida y tratan, a veces desesperadamente, de dar un sentido a su vida. El destinatario de toda afirmación sobre la fe es hoy, en fin, «el hombre que sufre» (W. Kasper).

No olvido tampoco a todos los que «vuelven a empezar». Eran cristianos sin demasiada convicción; un día abandonaron la práctica religiosa y se fueron alejando de la fe. Luego, se produjo un acontecimiento en su vida, una dura prueba a veces, que les hizo dejar sus incertidumbres y reanudar el camino de la fe.

---

<sup>4</sup> Los programas de televisión titulados «Corpus Christi», emitidos en Francia durante las semanas santas de 1997 y 1998, han subrayado holgadamente todas las dudas que las autoridades científicas sobre la cuestión, por lo demás pertenecientes a religiones diversas, podían plantear al respecto

<sup>5</sup> Cf Y LAMBERT, *Les jeunes et le christianisme le grand défi*, Le Debat, mayo-agosto de 1993, Gallimard, 63

## Un testimonio

El acto de creer es siempre resultado de un compromiso de nuestra libertad. Cada uno solo puede hablar de la fe a los otros desde el fondo de su propio acto de creer. No tengo por tanto intencion de enseñar la fe como se puede enseñar geografía o matemáticas, aun cuando, como veremos, en los especialistas de estas disciplinas puede estar presente tambien cierta forma de pasión o de fe y marcar fuertemente su enseñanza por la constatacion de su convicción. Yo quisiera ofrecer el testimonio personal de mi propia fe diciendo, esto es lo que me hace feliz, esto es lo que me hace vivir. Yo quisiera poder decir, con la discreción que se impone, lo que los primeros discipulos de Jesus se susurraban unos a otros. «¡Hemos encontrado al mesías!» (Jn 1,41). Este término de «mesías», por cierto, sigue estando muy presente en nuestra cultura, en virtud del gran número de personas que pretenden serlo y de una especie de expectativa mesianica que no deja de cernirse sobre nuestra generacion.

Un niño de siete u ocho años pedía ser bautizado. A sus padres, que le interrogaban sobre los motivos de su decision, temiendo que se tratara de un entusiasmo pasajero, les contesto. «Quiero bautizarme porque quiero ser feliz». Respuesta sorprendente quizá, pero respuesta justa y verdadera. El *creer* aquí propuesto quiere ser una invitación a la felicidad.

El testimonio que trato de dar es pues el de una experiencia que se dirige a otras experiencias. Yo lo he vivido. ¿os dice a vosotros algo? ¿Puede la fe hacerse «contagiosa», como lo era en los primeros siglos, en los que el «boca a boca» fue el gran factor de difusión del evangelio por toda la cuenca mediterránea? El legado del emperador Trajano, Plinio el Joven, hablaba del cristianismo como de un «contagio». Pero para el evidentemente se trataba de una enfermedad.

La invitación y el testimonio serán los dos resortes de la pedagogía aquí propuesta. Darán el mayor espacio posible a la narración y los relatos, por la sencilla razón de que el contenido de la fe cristiana se presenta como un gran relato narrado: relatos bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento, relatos de la vida de la Iglesia a lo largo de las épocas, relatos

a los que se une el relato mismo del narrador, cuyo mayor deseo es que aquellos puedan salirle al paso al lector en su propio relato íntimo.

### *La arquitectura del libro*

Hemos elegido como hilo conductor de estos capítulos el texto del credo de los apóstoles. Es el credo más simple y más familiar, que quizá haya quien todavía lo recuerde de memoria, el que la Iglesia de todos los tiempos ha pedido profesar a los que iban a recibir el bautismo. En su misma brevedad, dice lo esencial. Es mucho más que un catálogo de verdades: es un breve relato, una historia, que nos anuncia a la vez el designio de Dios para el hombre y la respuesta del hombre a este designio a través del acto de creer. Además, este relato constituye un corto resumen del mensaje que se encuentra expresado con todo detalle en el gran libro de las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento, en el que la Iglesia reconoce el testimonio escrito de la palabra de Dios.

Tenemos ahí una referencia de base que permitirá tomar en consideración al sujeto humano mismo confrontado con la opción de la fe. Es conocida esta reflexión de origen inglés: «Para enseñarle latín a John, no basta conocer el latín, hay que conocer también a John». Al hombre de hoy, no basta hablarle de Dios o de Cristo, hay que hablarle primero de él mismo. Es necesario ponerse a escucharle.

Cuatro grandes partes estructuran este libro. La primera se dedicará al comentario del «Creo». ¿Quién es el yo humano que cree? ¿Qué es el acto de creer? Las otras tres seguirán el orden de los tres «artículos» del credo, es decir, sus tres partes, articuladas cada una en torno a uno de los nombres divinos que han intervenido en la historia de nuestro mundo. Esos tres nombres son los del Dios «trinitario», el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo que vive en la Iglesia.

Se propone de este modo un itinerario, que parte del hombre que se plantea la cuestión de Dios, para luego irse adentrando progresivamente en los puntos clave de la fe cristiana. Pero periódicamente nos encontraremos con una dificultad.

Como todo se sostiene en esta fe, sera necesario evocar o suponer adquiridos ciertos puntos cuyo tratamiento pedagogico vendra mas tarde

Quiero dar las gracias a quienes me han ayudado en la redaccion del texto dos hogares cercanos que aceptaron leer la primera redaccion en su conjunto y me transmitieron sus reacciones, criticas y sugerencias, Andre Paul, de la editorial Desclee, que ha puesto toda su pericia a mi disposicion, y mis compañeros jesuitas que han revisado esta obra Todos han contribuido en gran medida a su estado final y por ello les expreso todo mi agradecimiento

PRIMERA PARTE

EN EL UMBRAL: «CREO»

## Preámbulo

«Creo» es la primera palabra del credo cristiano. Algunos lectores quizá no se consideren en modo alguno en condiciones de pronunciarla, como Charles Péguy en otro tiempo no era capaz de decir «Padre nuestro». Pero el uso de esta fórmula tiene simplemente por objetivo invitar a reflexionar sobre la significación de esta palabra, o palabras: «yo creo». ¿Quién es este «yo» humano que aparece de este modo en escena? Se pasa demasiado deprisa, olvidando que es menester interesarse en primer lugar por él, es decir, por el pequeño John de la historia que hemos contado anteriormente. De hecho, ¿quién es John? Es decir, ¿quién soy yo? (c. 1).

A continuación, hay que tener claro lo que es el acto de creer, considerado en primer lugar desde el punto de vista del hombre. ¿Crear es algo legítimo y justificable? ¿No está nuestro mundo cultural haciéndonos pasar de la fe al saber? ¿Cuál es el carácter propio del «creer en Dios» con relación a cualquier otro acto de fe? (c. 2).

Desde el momento en que se habla de la fe, en fin, se utilizan palabras, nos servimos de un lenguaje. Este lenguaje es considerado a menudo cerrado, codificado, secreto («esotérico») para el hombre de hoy. ¿Por qué no se puede prescindir de un cierto código de lenguaje para hablar de las cosas de la fe? (c. 3).

Estos son los tres temas que se abordarán en esta primera parte titulada *En el umbral*. No estamos todavía en la casa de la fe, nos detenemos en los preámbulos. Con frecuencia el guía de un museo hace un gran discurso a los visitantes antes de entrar, con riesgo de poner a prueba su paciencia. Pero lo que

oyen debe ayudarles a comprender el interés del museo. ¿Vale la pena en efecto entrar en él? Conviene hacer esta pausa antes de ir más allá, no por el placer de pisar los escalones del palacio antes de visitarlo, sino porque conviene estar «en claro» con uno mismo para seguir avanzando.



## ¿Qué es el hombre? ¿Quién soy yo?

### *Partir del hombre y de los hombres*

Es costumbre, cuando se abordan cuestiones de fe y de religión, hablar inmediatamente de Dios, probar su existencia, etc. Hoy ya no podemos seguir así, porque la palabra «Dios» no es evidente por sí misma. Estamos todos penetrados por una mentalidad ambiente que supone un ateísmo práctico. Ciertos ateísmos pretenden justificarse por medio de la razón o de una ideología; pero en muchos casos, se trata de una actitud concreta que se reduce a esto: «De Dios no puedo decir nada, no puedo saber nada, se discute sobre su existencia desde hace siglos; hay personas muy inteligentes que han creído en él y que siguen creyendo; y hay otras, no menos inteligentes, que no creen. ¿Cómo puedo yo, que no tengo su inteligencia, meterme a juez de ellos? De todas formas, si Dios existe, ¿puede interesarse por el mundo, por nosotros, por mí? Si Dios existe, ¿cómo puede tolerar la inmensidad del mal y del sufrimiento que se abate sobre la humanidad? ¿Sería acaso un Dios “neroniano”, al estilo del emperador Nerón, del que se dice que prendió fuego a Roma y miraba fascinado, desde el observatorio de su palacio, cómo ardía la ciudad?».

La respuesta será entonces, bien un rechazo formal y decidido, bien una confesión de ignorancia que no busca ir más allá. Esta confesión de ignorancia se llama «agnosticismo», y puede encontrarse en personalidades eminentes que tienen el sentido de la dimensión espiritual del hombre. Por no poner más que un ejemplo, André Malraux, marcado interiormente por la cuestión religiosa, capaz de comentar el Evangelio de san Juan de

manera maravillosa, se confesaba agnostico, es decir, incapaz de pronunciarse acerca de la existencia o inexistencia de Dios

Por respeto al nombre de Dios, no lo pronunciemos demasiado deprisa. Sobre todo, no lo manchemos. Preguntemonos mas bien por nosotros mismos. Es en nosotros donde tenemos que buscar la huella de Dios. Si no la encontramos en nosotros, nada nos permitira hablar de el.

### *El ser humano es un sujeto personal*

Tenemos que entrar pues en un analisis un poco mas preciso del «fenomeno» paradójico y del curioso animal que somos<sup>1</sup>. En lo que sigue, el lector es invitado a no contentarse con leer, sino a volverse a la experiencia corriente que tiene de si mismo y verificar, por comparacion, si lo que se le propone corresponde o no con esa experiencia.

Nosotros pertenecemos al mundo fisico y biologico del universo es una evidencia. Estamos hechos de los mismos atomos que todos los demas seres, del mismo tipo de componentes biologicos y de celulas que todos los demas animales.

Sin embargo, nos diferenciamos de ellos por la conciencia de nuestra propia existencia, de nuestro YO, por nuestras posibilidades de razonamiento, por nuestra capacidad para proyectarnos hacia el futuro, y por otros muchos aspectos. Por otra parte, los animales pueden sentir que van a morir, pero no piensan en la muerte en cuanto tal. Nosotros en cambio sabemos «desde siempre» que tenemos que morir, y eso lo cambia todo. Porque la muerte nos plantea la cuestion de nuestro destino y del sentido de nuestra vida. «El hombre no es mas que una caña —escribe Blaise Pascal—, la mas debil de la naturaleza, pero una caña pensante»<sup>2</sup>. Esa caña pensante es tambien un «monstruo de inquietud». No solo pensa-

---

<sup>1</sup> Quisiera traducir aqui en terminos lo mas claros posible lo que el teologo aleman Karl Rahner (1904-1984) ha llamado «la experiencia trascendental» del hombre: es decir la experiencia que cada uno de nosotros tenemos de un dinamismo interior de una «trascendencia» que nos traspasa y supera siempre. Cf su libro *Curso fundamental sobre la fe*. Herder, Barcelona 1989<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> B. PASCAL *Pensees* 200 (Lafuma) o 347 (Brunschvicg)

mos, sino que nos sentimos tambien responsables de nosotros mismos y angustiados por el tremendo problema de acertar en nuestra vida

Somos tambien los unicos que podemos construir un lenguaje elaborado y «abstracto» a partir de las cosas que vemos y oimos, dejemos de lado aqui las investigaciones, muy interesantes por lo demas, sobre el lenguaje de las abejas o de otros animales, ya que no se trata de la misma cosa<sup>3</sup>

Podemos, en fin, actuar sobre la naturaleza para transformarla Colectivamente, somos portadores de un progreso cientifico y tecnico cuyo ritmo se acelera siglo tras siglo Sabemos tambien que este progreso puede conducirnos tanto a lo peor como a lo mejor<sup>4</sup> Ocurre lo mismo en el terreno politico nuestras sociedades estan organizadas para establecer los derechos y los deberes de todos, y mantener la paz y la justicia Pero pueden fracasar en la realizacion del «bien comun» o dejarse arrastrar tanto a la anarquia como a los excesos de diferentes formas de dictadura

Nuestra conciencia psicologica va acompañada de una conciencia moral, vinculada al sentido de la responsabilidad Porque tenemos el sentido del bien y del mal En definitiva, pensamos, conocemos, entramos en relacion con nuestros semejantes y pretendemos controlar el desenvolvimiento de nuestra existencia Cada uno de nosotros es un sujeto «personal», del mismo modo que es «sujeto de derechos» ante la ley, y reaccionamos energicamente cuando se violan los derechos de una persona humana

---

<sup>3</sup> No es una afirmacion gratuita puesto que existe en este punto un consenso muy amplio en los medios cientificos Haria falta todo un libro para explicar estas cosas y no es el objetivo de este

<sup>4</sup> Hoy la angustia ecologica anida en todos nosotros El hombre se enfrenta a su responsabilidad y a su libertad en el uso de los descubrimientos y de la naturaleza Pero, ¿no nos olvidamos de que en los paises llamados desarrollados estamos en presencia de una naturaleza casi completamente domesticada y «humanizada» por muchos milenios de trabajo humano? Basta ir a ciertos lugares de Africa o Asia para tomar contacto con la naturaleza llamada «virgen» Su caracter salvaje causa a veces miedo Pero hoy estamos descubriendo que los mejores progresos cientificos y tecnicos chocan con la limitacion de los recursos naturales, reservandonos para un proximo futuro decisiones dificiles

## *Escuchar las objeciones*

A esta rapida descripcion se le pueden hacer, y se le han hecho, multiples objeciones. ¿Que pretension la del hombre de autoproclamarse obra maestra del mundo, superior a todos los demas seres? ¿No esta refutada hoy esta superioridad, cuando se desarrollan tantas ciencias, las «ciencias humanas» como se llaman, que tratan de dar cuenta de la manera mas objetiva posible de la realidad del hombre? La biologia y la ciencia del cerebro describen de manera cada vez mas detallada los vinculos entre la circulacion de las corrientes electricas de nuestra corteza cerebral y las funciones del pensamiento, la afectividad, la decision, la accion, etc. ¿Que queda con todo esto de una accion libre? Todos conocemos el psicoanalisis, que no es solo un metodo de curacion, sino tambien una disciplina teorica que pretende dar cuenta del ser humano. Antes que el, por lo demas, otras formas de psicologia habian hecho ya el inventario de todos los determinismos que pesan sobre el individuo humano y habian cuestionado incluso su libertad. Igualmente, la sociologia, cuyos metodos progresan rapidamente, describe todos los determinismos vinculados a la vida en sociedad. La historia pone de manifiesto tambien buen numero de mecanismos subyacentes a los comportamientos humanos. La economia, en fin, lugar de tantos intercambios entre los hombres, obedece a leyes ineludibles.

En resumen. ¿En que queda el hombre considerado hasta aqui como una persona libre? ¿Sigue existiendo como tal? ¿No queda mas bien reducido a una maquina compleja? Si el mensaje de la muerte de Dios estaba en boca de muchos hace unos treinta años, pronto lo ha seguido el de la «muerte del hombre». Pero, ¿acaso no hay una correlacion entre estas dos «muertes» en el clima de nuestra cultura? El hombre no es mas que una «estructura» particular en el conjunto de las estructuras de todo orden que componen el mundo. Nada mas. Es decir, es una cosa entre otras, sometida al azar general y sin ninguna significacion particular.

Estamos rodeados, en efecto, por todas partes por una multitud de ciencias que nos dicen que en muchas circunstancias no somos mas que marionetas movidas por unos hilos que se

nos escapan. La ciencia hoy es capaz de descomponernos, de separar todas nuestras piezas lo mismo que se desmonta un motor. Puede también reconstruirnos desde diversas perspectivas, y no faltan quienes lo hacen. Pues, aunque el punto de partida científico es parcial, la intención interpretativa es global.

Por supuesto, estas diversas ciencias son perfectamente legítimas, cada una en su terreno, y nos enseñan mucho sobre nosotros mismos. Patinan sin embargo cuando pretenden decirlo *todo* sobre el hombre. Porque hay un punto que ignoran sistemáticamente, en cierto modo por hipótesis: el sujeto cognoscente que se dedica a la investigación en cada disciplina y que lleva a cabo estas descomposiciones y recomposiciones. Desde el momento en que el investigador mismo se considera producto de sus análisis, se olvida de sí mismo, olvida la estructura de su propia conciencia, que lo empuja a investigar sin cesar pero que no entra nunca en el contenido de su investigación. Porque él es también quien tiene conciencia de estar allí y de plantearse la cuestión del *porqué* ha hecho eso y del sentido exacto de sus hallazgos. Lejos de estar encerrado en sus resultados, se encuentra siempre más allá de ellos y no deja de interrogarse en ningún momento sobre sí mismo.

Eso es ser una PERSONA. Una experiencia irreductible que no puede sofocarse, que continuamente brota de nuevo. Pero es también una experiencia a cuyo lado podemos pasar casi sin darnos cuenta. Porque estamos hasta tal punto polarizados hacia el exterior que no logramos volvernos sobre nosotros mismos. Por eso conviene seguir avanzando un poco en la descripción de esta experiencia.

### *Diálogo interior y subjetividad*

He aquí sin duda una trivialidad: vivimos en una presencia ante nosotros mismos que pasa por un diálogo interior en el que nos desdoblamos. ¿Quién no se ha reído alguna vez de las personas que hablan solas y en voz alta por la calle, diciéndose «tú» a sí mismas? Pero no hacen sino olvidarse un poco, expresando en voz alta el diálogo interior que cada uno de nosotros mantenemos en voz baja con nosotros mismos.

Eso es lo que se llama tener conciencia de sí. Salvo durante el sueño, el aturdimiento o la somnolencia, nunca dejamos de seguir el movimiento de nuestras asociaciones de ideas, en el que siempre nos desdoblamos en alguien que habla y alguien a quien se habla. Ese desdoblamiento —que no tiene nada que ver con el desdoblamiento de la personalidad— es un fenómeno enormemente interesante. Expresa un ir y venir entre nosotros y nosotros mismos. Por un lado, hay un surgimiento ininterrumpido de pensamientos y cuestiones, por otro, hay frases que se forman y engendran un discurso dirigido a aquel que es su origen. Es imposible reducir esta dualidad. Es fundante de nuestra conciencia humana. A eso es a lo que llamamos una subjetividad personal.

### *Dos polos en nosotros*

Puede considerarse pues nuestro mundo mental como una elipse con dos polos: hay en nosotros un polo *subjetivo* y otro *objetivo*. El polo objetivo es muy fácil de definir: pasa en efecto por las palabras y frases que nos dirigimos a nosotros mismos y que dirigimos a los demás, que escribimos también. Es importante, por otra parte, notar que usamos con nosotros mismos el mismo lenguaje que utilizamos con los otros. En cierto modo, yo soy otro para mí mismo.

El polo subjetivo es mucho más difícil de captar y de definir, simplemente porque no podemos mirarlo cara a cara. Actúa siempre por detrás de nosotros, proyectándonos hacia adelante. Nos ocurre a este respecto como al ojo con su propia retina. La retina le permite a mi ojo ver el exterior, pero yo no puedo, directamente, ver mi propia retina, porque mi ojo no puede volverse sobre sí mismo. Igualmente, tampoco puedo verme la espalda sin un espejo. Si me vuelvo para verme la, mi cuerpo se vuelve conmigo y no consigo nada: no tengo ojos detrás de la cabeza.

No obstante, el polo subjetivo está siempre ahí, anida en mí y me acompaña, incluso cuando estoy como fuera de mí mismo, apasionado por lo que hago o por lo que veo. Pero, dado que es imposible captarlo directamente, veamos unos ejemplos

El del niño que juega en su parque. Está tranquilo, su atención está como embebida por los juguetes que le han dado. Sabe también que su madre está allí, a su lado. Supongamos que su madre sale de la habitación sin decirle nada; él se da cuenta enseguida y manifiesta con llanto su descontento. Había por tanto en él una curiosa conciencia, latente o implícita —¡casi inconsciente!— que le aseguraba que su madre estaba allí y que todo iba bien.

Otro ejemplo: cuando trabajo, estoy ocupado por el objeto de mi trabajo y no pienso en absoluto en mí. Sin embargo, en ningún momento dejo de ser consciente de que soy yo quien está en este momento aquí trabajando, por ejemplo tecleando en el ordenador, ya se trate de cuadrar unas cifras, de buscar la solución a un problema de matemáticas o de escribir un artículo<sup>5</sup>.

He aquí pruebas, «experimentales» podría decirse, de esa tensión entre los dos polos de nosotros mismos. El primero, el subjetivo, es infinitamente más fuerte y profundo que el segundo, porque es el motor. Rara vez se siente satisfecho de lo que ha realizado el otro polo. Lo supera y lo empuja hacia delante sin cesar. Es el que hace que a toda respuesta siga una nueva pregunta.

¿Hay que hablar de «conciencia» en relación con este polo? Su originalidad estriba precisamente en estar a caballo entre lo consciente y lo inconsciente. Es como un iceberg, cuya parte sumergida es mucho más importante que la parte emergente.

---

<sup>5</sup> Pongamos todavía otro ejemplo de la manifestación de este polo subjetivo (podría decirse *originario*, puesto que es el origen de todos nuestros estados de conciencia) y de este desdoblamiento del yo. Supongamos un novio que está escribiendo a su novia. Quiere expresarle los sentimientos profundos que ella le inspira. Pero esos sentimientos son muy difíciles de expresar. Al cabo de algunas frases, el joven siente la tentación de romper la carta pensando: no es esto lo que yo quería decir, lo que he escrito es ridículo, ¿qué va a pensar de mí? Quizá intente hacerse poeta, no, es peor aún. Algo en él le advierte de la distancia que hay entre sus sentimientos y la expresión de los mismos. Ocurre lo mismo con el pintor decepcionado con su cuadro, con el científico insatisfecho con su experimento, con el escritor descontento con el comienzo de su novela. La conciencia de la inadecuación entre la realización y la intención pone de manifiesto la existencia en nosotros de ese polo indefinible, que se nos escapa y que al mismo tiempo nos sirve de medida para juzgar lo que hacemos.

Se puede hablar aquí de conciencia de *concomitancia*, es decir, que al mismo tiempo que estoy pensando o actuando, algo me acompaña en este pensamiento y en esta acción. Este polo emerge efectivamente en nosotros periódicamente, pero no podríamos expresar toda su riqueza. Es el lugar de nuestros deseos, de nuestras pasiones, de nuestras creaciones artísticas o profesionales, de nuestras decisiones, en definitiva, del compromiso de nuestra libertad.

Pero este polo nunca vive enteramente solo, porque continuamente está en intercambio con el polo del lenguaje y con el exterior por medio de nuestras relaciones y nuestros actos. Es la dualidad de estos polos la que nos permite *reflexionar*, del mismo modo que un espejo refleja, o «reflexiona», nuestra imagen. Toda «reflexión» supone este movimiento de ida y vuelta entre ambos polos, el subjetivo y el objetivo.

### *Un polo abierto al infinito*

Lo que ocurre en el corazón de ese polo misterioso de nuestra conciencia —ya lo hemos presentado— es que está habitado por un *deseo*, nunca satisfecho, de ir más allá, de poseer más, de querer ser más. Se habla mucho hoy de la «calidad de vida». Nuestro deseo profundo es evidentemente vivir, vivir lo mejor posible, es decir, no solo en el bienestar material, sino más aun en la riqueza cultural del arte, en todas sus formas, de la literatura y del ocio. Y todo esto se quedaría en nada si no pudieramos vivir en armonía afectiva, en el amor que se prodigan esposo y esposa, en el amor de los hijos. ¿No es eso acaso lo que da valor a nuestros domingos y días libres? Un tiempo de descanso, en el que uno se toma tiempo para vivir, para saborear el presente con la familia y los amigos. Nuestro deseo es también poder vivir «siempre» así, y experimentamos como una limitación los signos de la edad que avanza, de la siguiente generación que nos empuja y nos recuerda que todo tiene un fin.

Este deseo contiene un dinamismo que nos hace aspirar *siempre a más*. Nunca estamos satisfechos de lo que tenemos, siempre quisieramos tener algo más, en relación con la vivien-



da, con el salario, con los estudios, con el tiempo libre, y también con la afectividad

Tomemos como ejemplo una parábola muy simple. Uno de los sueños del adolescente es poder motorizarse. Empezará encontrando en algún lugar una vieja motocicleta, que algún compañero le regala o que compra por poco dinero, y que adecentará lo mejor que pueda. Luego, un día, con ocasión de algún cumpleaños o de algún título que haya conseguido, sus padres le regalarán una motocicleta nueva. Luego empezará a mirar de reojo motos de gran cilindrada. Convertido ya en todo un mozo, pero todavía sin dinero, quiere a toda costa conseguir un coche. Comprará entonces, a bajo precio una vez más, un viejo coche de ocasión en el que pondrá en práctica sus mejores habilidades. Su deseo de autonomía en los desplazamientos, de realizar el gesto adulto de la conducción, se verá satisfecho durante muy poco tiempo, porque pronto sentirá vergüenza de desplazarse en una tartana de otra época. Desde el momento en que empieza a tener algunos recursos, ahorrará para tener por fin un coche nuevo. Lo comprará pequeño, lo justo, sin accesorios ni equipamientos opcionales. Pero a medida que su carrera vaya avanzando su coche irá teniendo mayor cilindrada y un mejor equipamiento. El movimiento no se detendrá nunca. Se aficionará luego a los salones del automóvil, soñará con nuevos modelos, etc. Ejemplo muy exterior, se dirá, pero en cuyo fondo late un deseo infinitamente más radical.

En esta dinámica, distingamos bien lo que corresponde a la necesidad y lo que corresponde al deseo. Al principio hay sin duda una necesidad real del adolescente, la de poder desplazarse fácilmente, quizá sólo para ir al instituto. Pero interviene algo más, que supera infinitamente la simple necesidad. Porque la satisfacción de la necesidad no resuelve la cuestión del deseo. Si no el proceso se detendría una vez satisfecha la necesidad de desplazarse cómodamente. Queda claro que hay algo distinto también en este movimiento del siempre más: el deseo de una cierta calidad de vida (rapidez, confort, reputación, etc.) y el deseo de felicidad. Este deseo puede parecer en un primer momento cuantitativo, pero en realidad es cualitativo.

El mismo movimiento esta presente en todos nuestros actos y con frecuencia por causas mas nobles las del explorador, el alpinista o el marinero nunca satisfechos con las aventuras ya vividas, la del director de empresa que quiere ampliar cada vez mas su negocio, la del investigador cientifico que quiere descifrar cada vez mas la realidad, para cuidar, curar o dominar la naturaleza, la del pensador y el filosofo tambien, nunca satisfecho con sus hallazgos y planteandose siempre nuevos problemas

¿Que significa esta pequeña parabola sin fin? En un terreno muy practico y exterior, expresa el caracter infinito del deseo que anida en nosotros Todos nosotros somos seres de deseos, no solo del deseo de tener mas, sino tambien del de ser mas Realizar nuestros deseos, y ahondar en el deseo fundamental que anida en nosotros, nos hace crecer en la felicidad Es el deseo de vivir, de conocer y de amar el que nos empuja hacia el porvenir y nos hace plantearnos incesantemente nuevas cuestiones

*Plantearse cuestiones* Eso es lo propio del hombre Son los «porques» ingenuos, pero a menudo muy profundos, del niño en su edad «metafisica» Son las cuestiones del adolescente que se rebela contra el orden establecido en su familia y en la sociedad y sueña con rehacer el mundo Son las cuestiones del adulto, hombre o mujer, que, llegado a una cierta edad, se vuelve hacia su pasado y se pregunta cual es el sentido de su vida

Porque el hombre nunca se detiene en una respuesta Se aprecia muy bien en las tertulias de las conferencias El orador puede hablar del tema con la mayor competencia y con la maxima claridad, el auditorio siempre tendra preguntas que hacer para ir mas alla *Hasta tal punto que se ha podido definir al hombre como el que se hace preguntas, y mas preguntas y, finalmente, preguntas sobre las preguntas* ¿Por que estoy yo aqui en este momento haciendome tantas preguntas?

*¿Deseo infinito o deseo del infinito, del absoluto?*

Estamos inmersos pues en una paradoja Somos finitos y estamos rodeados de limites por todas partes limites de nues-

tro nacimiento, de nuestro ambiente familiar, de nuestro pais y de nuestro tiempo, de nuestras dotes y capacidades, de la duracion de nuestra existencia Y sin embargo hay en nosotros un deseo infinito La prueba es que sufrimos por nuestra finitud y por nuestra incapacidad para superar los limites

¿Se puede fundar sobre este deseo infinito, objeto de nuestra experiencia, la afirmacion de la existencia en nosotros del deseo de lo infinito y lo absoluto? Hay evidentemente una separacion entre ambas cosas lo uno no es lo otro

Señalemos en primer lugar que hay dos tipos de infinitos Por una parte, lo *indefinido*, es decir, lo que no tiene fin, como la serie de los numeros, que no se detiene nunca Pero este indefinido es el mal infinito, un itinerario que pierde todo sentido porque no conduce a nada No puede por tanto satisfacernos El otro *infinito*, que es efectivamente objeto de nuestro deseo, esta siempre polarizado, lo queramos o no, por la idea de absoluto Pero se que hay muchas maneras de concebir este absoluto, y que no hay que precipitarse bautizandolo con el nombre de Dios

La coherencia del deseo infinito exige que se trate del deseo del Infinito o del Absoluto Un deseo simplemente indefinido acabaria por no tener sentido Pero, ¿se puede deducir la realidad de esta simple coherencia? Veremos que no es posible sin un acto de libertad

Ya Pascal dijo en una de esas formulas para las que era tan genial «El hombre supera al hombre, el hombre supera infinitamente al hombre»<sup>6</sup> Si, el hombre supera al hombre lleva en si mas que un hombre

### *Una experiencia ineludible*

Esta experiencia se nos impone de manera necesaria Estamos hechos asi «por constitucion», me atreveria a decir Estamos contruidos de este modo y no esta en nuestra mano cambiar este dato originario Podemos rebelarnos diciendo que no lo hemos pedido He conocido a una joven que no podia aceptar

<sup>6</sup> B PASCAL, *Pensees* 131 (Lafuma) o 434 (Brunschvicg)

este tipo de imposición. Podemos intentarlo todo por ignorar nuestra situación constitutiva, limitándonos a realizar nuestras tareas cotidianas. Podemos llamar a nuestra casa «Villa con esto me basta». Podemos ser escépticos e incluso decir que todo eso no es más que ilusión y que no tiene ningún sentido. Todas esas hipótesis son evidentemente posibles. Sin embargo, nuestra situación en el mundo sigue siendo una especie de «figura obligatoria», que permanece como una interpelación dirigida a nuestra libertad. A nosotros nos corresponde darle sentido.

### *Libertad y responsabilidad*

En el punto al que hemos llegado en nuestro itinerario vemos emerger la realidad de nuestra libertad y su corolario: la responsabilidad. La filosofía debate hasta el infinito acerca de la libertad del hombre, y ciertas posturas científicas tienden a negarla. Hemos visto ya cómo muchas ciencias tratan de descomponer al hombre y de reducirlo a puro objeto. Hay que constatar sin embargo que la vida personal y social es imposible si no se presupone que el hombre es un ser libre. ¿Cómo serían posibles todos los contratos que unen a los hombres entre sí, si no estuvieran fundados en un acuerdo verdaderamente libre? ¿Para qué el ejercicio de la justicia si los delinquentes están todos predeterminados al delito o al crimen? Todos nosotros reivindicamos nuestra propia libertad como el bien máspreciado. No admitimos la coerción sino en los terrenos en los que el respeto a la libertad de los otros pone freno a nuestra propia libertad. Se habla así de «libertad política». «Libertad» es la primera palabra del lema de la República francesa: «Libertad, igualdad, fraternidad». Se habla también de «libertad religiosa», es decir, de la ausencia de cualquier coerción, positiva o negativa, en la materia.

Pero, ¿somos libres en el sentido filosófico o psicoanalítico del término? ¿No es nuestra libertad una mera ilusión de nuestra subjetividad, determinada de hecho por todo un conjunto de factores desconocidos para nosotros? Hay algunas filosofías que lo afirman, aunque la mayor parte respetan este santuario que constituye a la persona humana. Porque la li-

bertad no es una cosa que se pueda identificar con el escalpelo de nuestros analisis objetivos La libertad habita en nosotros No podemos aislarla y decir «¡Ahí está!», como tampoco podemos ver nuestra retina Nuestra libertad es original, o mejor originaria, o no es nada

Estamos aqui en el nucleo mismo del problema del hombre, es lo que hace de nosotros un cierto enigma para nosotros mismos En definitiva, *el reconocimiento de nuestra propia libertad es en si mismo un acto libre* No podemos ser libres sin tener en cuenta la postura que tomemos respecto de nuestra propia libertad Podemos negarla, pero lo haremos libremente

Reconozcamos en nosotros, por lo demas, dos niveles de libertad Esta en primer lugar lo que se conoce como el *libre albedrio*, es decir, la facultad de elegir esto o lo otro, que empleamos lucidamente en nuestras decisiones cotidianas, pequeñas o grandes Pero a partir de estas decisiones sucesivas se va estableciendo una linea general de conducta que da a nuestra vida su orientacion original Progresivamente, a partir de la eleccion de esto o aquello, acabamos eligiendonos a nosotros mismos Se trata entonces de un nivel muy superior de *libertad* Esta consiste en hacernos progresivamente a nosotros mismos, en moldearnos, en decidir acerca de nosotros para lo bueno o para lo malo Por supuesto, estos dos niveles no son independientes el uno del otro Nuestras decisiones concretas se inscriben en la linea de nuestra existencia, en un eje general que traza una orientacion general Es lo que se llama la «opcion fundamental» de una vida Por supuesto, tal opcion no es irreversible, y podemos cambiar de orientacion asi como cambiar el sentido que queremos darle a nuestra vida

Por eso se puede decir que, en cierto modo, a partir de determinada edad, todo hombre es responsable de su rostro Porque este ha registrado la serie de nuestras decisiones y nos muestra ante el espejo una recapitulacion de lo que hemos querido ser

Nuestra libertad se encuentra asi a caballo en cierto modo entre los dos polos de la elipse de la que he hablado Por un lado, todos los dias tomamos decisiones concretas y muy conscientes, lo mismo que hablamos y actuamos, por otro, en el polo subjetivo, que no podemos considerar directamente,

opera una cierta opción que nunca conocemos enteramente, que se nos escapa «por detrás» en cierto modo.

Si somos libres, somos igualmente responsables y, en primer lugar, responsables de nosotros mismos. La vida se nos da como un gran proyecto aún sin determinar. La vida de cada uno de nosotros es una página en blanco que tenemos que escribir. Todos queremos que nuestra vida sea un «éxito»; no tenemos más que una preocupación: la de desperdiciar nuestra vida en una serie de fracasos, la de que sea inútil para nosotros y para los demás. Toda vida humana está expuesta al riesgo de lo peor y de lo mejor. Raymond Aron, al término de sus *Memorias*<sup>7</sup>, cuando hace el balance global de su existencia, dice: «Me acuerdo de una expresión que utilizaba a veces cuando tenía veinte años, en conversaciones con compañeros y conmigo mismo: “Salvarse laicamente”. Con o sin Dios, nadie sabe, al final de su vida, si se ha salvado o se ha perdido». Pensamiento profundo que expresa tomando un término del vocabulario religioso: «salvarse». Con o sin Dios, en efecto, todo hombre se enfrenta a este deseo, que es una exigencia: salvarse.

### *Una experiencia «fundamental»*

Esta experiencia es fundamental en varios sentidos. Hemos visto que ninguno de nosotros puede escapar a ella. Más radicalmente aún, esta experiencia es irreductible a cualquier otra. No puede deducirse de ninguna otra cosa. Se puede descomponer la cuestión del hombre «en tantas parcelas como sea posible», como decía Descartes. Puede recomponerse luego según las diferentes ciencias humanas que se interrogan legítimamente sobre él. Pero nunca se podrá dar cuenta del hecho primordial de que yo estoy ahí haciendo esas operaciones científicas o técnicas y de que me interrogo sobre la razón de todo lo que existe. El jefe de empresa se pregunta algunos días qué sentido puede tener el avance productivo que está viviendo en una situación de dura competencia. El sentido de-

---

<sup>7</sup> R. ARON, *Mémoires*, Julliard, París 1983, 751 (trad. esp., *Memorias*, Alianza, Madrid 1985).

finitivo de su actividad ha de buscarse fuera de ella misma. Un filósofo dijo hace poco que el estudio de la termodinámica no calienta. Estamos en un caso análogo.

*Una respuesta necesaria: sí o no*

Estamos aquí en un terreno particularmente desconcertante, porque no cabe operar en él por medio de un saber que pudiera dominarlo. Es nuestra misma situación la que es misteriosa. Nosotros no podemos reaccionar ante ella sino por un acto de libertad. O bien estimamos que nuestra vida tiene un sentido. Juzgamos que debe desembocar en algo ese gran dinamismo interior que para nosotros no tiene ni principio ni fin. Porque no vemos ni de dónde viene ni adónde va, puesto que se origina como por detrás de nosotros y apunta más allá de nosotros. Como anhelamos encontrar y dar un sentido a nuestra vida, le otorgaremos entonces nuestra confianza.

O bien le negamos todo sentido último a nuestra existencia, considerando que el deseo que anida en nosotros es una pura ilusión y que nos basta «cultivar nuestro jardín», como decía el Cándido de Voltaire. Tratamos entonces de crear algunos pequeños islotes de sentido en el marco de la existencia que se nos impone, sabiendo desesperadamente que más allá de lo que depende de nosotros nada tiene sentido.

Pero, de alguna manera, todos nosotros somos «instados» a tomar partido. Sartre decía a este respecto que estamos «condenados» a ser libres. Pero tal elección no se toma necesariamente por medio de una respuesta lúcida y puntual, claramente expresada en un momento del tiempo. La respuesta la damos a lo largo de toda nuestra vida, a través del entramado de nuestras actividades y nuestras relaciones, por medio de nuestra manera de vivir. Puede darse una contradicción «existencial» en la misma persona, que por un lado profesa el sinsentido absoluto de todo y por otro lado actúa en función de valores que representan para ella un absoluto.

Un lector que tuviera la intención de responder NO a la cuestión del sentido de nuestra experiencia, podría tener la tentación de dejar este libro. Porque no puedo ocultar que la

continuación de esta obra se apoyará en la opción del Sí. Pero ese mismo lector, ¿está seguro de su opción y no respeta de manera absoluta cierto número de valores, considerándolos por encima de él? En cualquier caso, inmediatamente verá si las páginas que siguen le conciernen o no.

¿Por qué esta distancia entre la experiencia explícita y consciente de nosotros mismos y ese juego oscuro de lo implícito que nos habita secretamente, que no sentimos pero que, sin embargo, ejerce sobre nosotros una influencia decisiva? Porque nuestra libertad está a caballo entre lo inconsciente y lo consciente, y puede por consiguiente haber contradicción entre la opción de fondo y la opción declarada.

### *La opción por el sentido*

Todo lo que se acaba de decir puede parecer muy filosófico y no tener relación con una invitación a creer. ¿No me estaré yendo demasiado lejos? En realidad este análisis supone una apuesta capital. Yo soy de los que consideran, como Karl Rahner, teólogo cuyo pensamiento resumo aquí, que la nada no puede fundar nada y que, por consiguiente, esta experiencia de superación que anida en nosotros no puede estar fundada en la nada. Tal es mi primer acto de fe.

Tomo pues deliberadamente la opción por el sentido. ¿Es arbitraria una elección de este tipo? No se trata de jugar aquí a doble o mitad, ni de proponer de nuevo la apuesta de Pascal<sup>8</sup>. Lo hago porque considero esta elección fundada en la razón, y la hipótesis del absurdo total de la existencia de este mundo y de nosotros mismos me parece impensable. Lo hago porque no puedo vivir en contradicción radical con el fundamento sobre el que estoy construido y que, quiera o no, moldea todos mis deseos y mi deseo fundamental. Sólo considerando la aventura humana a lo largo de las épocas, se ven tantos signos de su sentido que no se puede desesperar de ella.

---

<sup>8</sup> Quien decía en síntesis no arriesgo nada optando por Dios y la vida eterna si existen, he seguido la opción adecuada, si no existen, en nada salgo perjudicado



Los signos de sentido son mas fuertes que los signos de sin-sentido, a pesar de ser estos inmensos. Nuestra historia esta hecha sin duda de guerras, de genocidios y de violencias de todo tipo. Pero esta hecha tambien de gestos de amor y de generosidad admirables. Por ejemplo, el testimonio dado por los monjes de Tibhirine es mas fuerte que todas las matanzas argelinas. Esta opcion, ciertamente fundada en la razon, manifiesta mas aun su verdad por la fecundidad de sus consecuencias. Ha sido la de las figuras mas egregias de la humanidad.

La opcion del si no se reduce pues a su dimension racional. Es una opcion de toda mi existencia, de toda la historia que viva hasta mi muerte. Frente a la misteriosa cuestion de mi origen —«¿donde estaba cuando todavia no habia nacido?»—, dicen los niños—, frente a la dramatica cuestion de la muerte, frente a la cuestion de los valores en mi vida (L. Delatour), opto de todo corazon por que el amor y el sentido del mundo tengan la ultima palabra.

Pero se tambien que no puedo probar tal opcion en el sentido filosofico o cientifico del termino, como tampoco podra probar la suya quien elija la contraria. Unos y otros estamos «condenados» a elegir. ¿Por que? ¿Se tratara acaso de una debilidad congenita de estas cuestiones, que se dejan generosamente a juicio de cada uno («Si eso es lo que piensas...») porque no hay certidumbre en la materia? Tal es sin duda la opinion corriente.

Pero la cosa no es tan segura. ¿Acaso no estamos aqui simplemente en otro orden, mucho mas profundo que el del simple conocimiento? Si el ambito mas fundamental de lo humano es objeto de un acto de libertad, ¿no sera porque en caso contrario no seriamos ya hombres, sino hormigas inteligentes y laboriosas? Nuestra existencia no tendria ya ningun misterio: todo entraria dentro del buen orden de los ordenadores. Por lo demas, en toda ciencia hay fundamentos que no se pueden probar porque constituyen aquello por lo que se proba todo lo que sigue. La prueba se hace entonces *a posteriori*, por la fecundidad misma de los fundamentos.

Estamos aqui en presencia de un dato «fundamental», que no podemos controlar. Podemos siempre negarlo. Pero ese dato fundamental no puede reducirse a ningun otro, y nos

constituye. Podemos contradecirlo con actos y con palabras, pero entonces estamos basando nuestra vida en una grave contradicción. Porque tal opción se sitúa precisamente en un punto que supera el orden de los conocimientos ciertos, dado que es ella la que los funda.

Pongamos una vez más un ejemplo: el joven que va a firmar un contrato laboral importante, capaz de condicionar quizá su vida, debe haber reflexionado antes; debe tener buenas razones para firmar: un conocimiento suficiente de la correspondencia entre sus deseos y su capacidad, por un lado, y el trabajo exigido, por otro; la conciencia de los riesgos que corre y de las limitaciones que se impone por ello. Si se compromete, es porque, a fin de cuentas, considera la cosa provechosa para él. Aunque no tiene una prueba cierta. Corre el riesgo. Sin embargo, si se niega a comprometerse porque no está completamente seguro de su futuro, se está negando a sí mismo una experiencia humana fundamental, la de la decisión de su libertad.

### *El momento de nombrar a Dios*

Si aceptamos reconocerle un sentido a esta experiencia y, por consiguiente, darle un sentido, podemos decir entonces que nuestra mísera existencia está en contacto con un «misterio absoluto» que nos supera radicalmente, pero que palpamos de manera no menos misteriosa. Nuestro polo originario encierra la cuestión de Dios, es decir, la idea de Dios, pero es todavía una idea que se ignora. Rahner habla a este respecto de un «saber anónimo de Dios».

Henri de Lubac lo ha analizado bien al hablar de nuestra «constitución inestable», que hace del hombre una criatura «a la vez más grande y más pequeña que ella misma». «De ahí esa especie de dislocación, esa misteriosa claudicación, que no es sólo la del pecado, sino ante todo y más radicalmente la de una criatura hecha de la nada, que, extrañamente, toca a Dios»<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, DDB, París 1965, 149 (trad. esp., *Misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid 1991).

Pero la cuestion puede volver a plantearse de nuevo esa misteriosa idea de Dios que innegablemente anida en nosotros, ¿no puede deducirse de otra cosa, por ejemplo de no ser mas que la proyeccion de un sueño o de cualquier otro mecanismo de raices sobradamente humanas? El mismo padre De Lubac formula claramente la cuestion «¿Es Moises quien tiene razon?, ¿es Jenofanes? ¿Ha hecho Dios al hombre a su imagen, o no es mas bien el hombre el que ha hecho a Dios a la suya? Todo parece darle la razon a Jenofanes y, sin embargo, es Moises quien dice la verdad»<sup>10</sup>

¿Por que es Moises quien dice la verdad? Porque no se puede asignar ninguna genesis o «genealogia» a la idea de Dios en nosotros. Esta no puede deducirse de ninguna otra cosa, como tampoco podia deducirse la experiencia que hemos analizado. Todo esto va junto. Henri de Lubac lo dice en terminos iluminadores «El hombre, se dice por ejemplo, ha divinizado el cielo. De acuerdo. Pero, ¿de donde ha tomado la idea de lo divino para aplicarla precisamente al cielo? ¿Por que ese movimiento espontaneo de nuestra especie, observable en todas partes? ¿Por que esa empresa de divinizacion, ya sea del cielo o de cualquier otra cosa? La misma palabra “dios”, se dice tambien ( ), no significa mas que “el cielo luminoso del dia”. De acuerdo tambien. Pero, ¿por que precisamente ese “cielo luminoso del dia” se ha convertido para los hombres en un dios? Muchos no ven ni siquiera donde esta aqui la cuestion»<sup>11</sup>

Lo queramos o no, late en nosotros la cuestion del absoluto, o del misterio absoluto de nuestra existencia. Esta cuestion ha tomado en la historia de la humanidad el nombre de Dios. Por eso esta palabra misteriosa, que de alguna manera nos viene dada y esta presente en todas nuestras lenguas, tiene sentido, y un sentido inagotable. La cuestion de Dios no nos viene del exterior, porque si tal fuera el caso no podria interesarnos mucho tiempo. El filosofo Hegel dijo a comienzos del siglo XIX «El absoluto esta junto a nosotros desde el principio»

<sup>10</sup> ID *Sur les chemins de Dieu*. Cerf Paris 1983. 11 (trad. esp. *Por los caminos de Dios*. Encuentro Madrid 1993)

<sup>11</sup> Ib. 19-20

El mismo ateísmo da testimonio de esta cuestión, a la que quiere responder negativamente. El ateo (etimológicamente, «sin Dios») es el que está obligado a hablar de Dios para negarlo. Lo que supone que este nombre tiene todavía algún sentido para él. Es incluso digno de notar el que la denominación de «ateo» no haya sido sustituida todavía por otra que no mencione el nombre de Dios. Entre los más ateos sigue estando presente aun la cuestión de Dios.

Esta toma de conciencia es la matriz originaria de todas las pruebas posibles de la existencia de Dios. Esas pruebas no son más que razonamientos que tratan de traducir o de explicar de una manera u otra esta experiencia. Por lo demás, no puede ser de otro modo. Nuestros razonamientos nunca podrán atrapar a Dios como una mariposa en una red. Por eso es inútil exponer aquí ese tipo de pruebas. Nosotros hemos ido al fundamento.

Recojamos para terminar las palabras, llenas a un tiempo de angustia y confianza, con las que san Agustín da comienzo a sus celebres *Confesiones*: «Nos creaste, Señor, para ti y nuestro corazón andará siempre inquieto mientras no descanse en ti»<sup>12</sup>.

### *Esta experiencia es universal*

¿Estamos ya aquí en una reflexión propiamente cristiana? Sí y no. Sí, porque la interpretación de nuestra experiencia fundamental la hemos hecho aquí con un espíritu cristiano y con términos procedentes del cristianismo. No, porque el deseo de absoluto que hemos descrito vale para todos los hombres, cualquiera que sea su cultura. Las otras expresiones religiosas están fundadas sobre la misma experiencia, aun cuando la expliciten con una idea de Dios totalmente distinta, por ejemplo un Dios no personal, como en ciertas religiones orientales. Sería por tanto un abuso «acaparar» de manera exclusiva en el sentido de la fe cristiana la experiencia descrita. Lo que sigue mostrará solo cómo la fe cristiana interpreta este deseo

<sup>12</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones* I, 1 1, San Pablo, Madrid 1998

y que sentido le da Pero, remontandonos por esta corriente que es la fe, nos hemos encontrado con la dimension religiosa del hombre<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> El analisis propuesto se ha dirigido ante todo al individuo, pero es claro que vale igualmente para las sociedades humanas Asimismo podria haberse hecho partiendo de la dinamica de nuestra accion como hiciera ya Maurice Blondel a finales del siglo XIX

## ¿Que es creer?

«¿Que es creer? La fe, veo mas o menos de que se trata, pero el acto de creer es para mi bastante mas oscuro» Tal era la cuestion que me planteaba un dia un sacerdote Creer no es algo evidente para nadie, y menos aun en la cultura del mundo actual, en la que todos los creyentes viven una fe «expuesta», y en la que los no creyentes se encuentran a menudo lejos de estar en claro, no solo respecto de la fe, sino incluso respecto de la actitud que permite creer Todos tienen que interrogarse pues sobre el verdadero sentido del acto de creer, en lugar de vivir en una rutina que no se hace preguntas Por eso conviene interrogarse sobre lo que significa este acto y sobre lo que puede justificarlo

### *Creer y/o saber*

Creer se opone a saber Esta es una forma original de relacion con un objeto de conocimiento Se sabe «a ciencia cierta», como se dice El objeto de la creencia se muestra menos seguro, pertenece al orden de la «conviccion intima», como para los miembros de un jurado Pero entonces creer deja lugar todavia a la duda Toda nuestra ideologia contemporanea confia en el saber, sobre todo en las ciencias, y se muestra reservada en lo tocante a la creencia, considerada inferior Esta pertenece al orden de la conviccion personal, es decir, de lo que no se discute, pero tampoco puede compartirse

Esta vision de las cosas se queda muy en la superficie De hecho, el «creer» es algo cotidiano en nuestra vida y no po-

demostramos prescindir de él. En primer lugar, nuestros mismos conocimientos son fruto de la recepción del saber de los demás. Todo lo que el niño o el adolescente aprende en la escuela, lo admite y lo cree sobre la base de la ciencia de sus maestros. No está en absoluto en condiciones de realizar personalmente todas las verificaciones, indagaciones o experiencias científicas que le permitirían llegar a los mismos resultados. Quizá un día, en la disciplina específica que haya elegido, estará en condiciones de comprobar en detalle lo que hasta entonces ha creído por la palabra de sus antiguos profesores. Ocurre lo mismo con las noticias que leemos en los periódicos, así como en nuestras relaciones cotidianas, en las que las noticias se difunden de boca en boca. Sin duda hay que ser críticos en todos estos casos. El periodista puede haber transformado subrepticamente la verdad o haber inflado una noticia a partir de cero. Sabemos que los medios de comunicación no dudan a veces en recurrir a la manipulación de la opinión. Sabemos también el grado de confianza que podemos tener con tal o cual persona de nuestro entorno, que aporta su «coeficiente» de exageración en la transmisión de las noticias. Tenemos pues que ser prudentes y, en algunos casos, desconfiados.

Queda sin embargo este dato elemental: no podemos vivir sin creer en lo que dicen los demás. Esta confianza es la base de la sociedad, y por eso la mentira es algo tan grave en la vida social. La franqueza es la primera forma de la honradez.

Vayamos todavía más lejos: aun a riesgo de sorprender a más de un lector, hay que decir que la misma investigación científica supone una cierta dosis de creencia. ¿Que es una hipótesis sino la creencia de que tal ley puede dar cuenta de los fenómenos analizados? El investigador elabora entonces un experimento para verificar su hipótesis. Si el experimento fracasa, no por ello deja de ser instructivo: significa que la hipótesis no era buena, o enteramente buena, pero que quizá valga la misma hipótesis corregida o revisada. En resumen: esta interpretación «credencial», provisional sin duda, es el motor de la investigación. Esta depende de una lógica de la investigación, que no es la misma que la lógica de la demostración.

Esta dosis de creencia o de convicción sigue teniendo peso incluso a nivel de los resultados. Escuchemos a título de anec-

dota la experiencia del célebre matemático alemán Georg Cantor (1845-1918). Este había descubierto un teorema matemático contrario a todo lo que había tenido hasta entonces por verosímil. Y se lo envió a su amigo y colega Dedekind, precisando: «Lo que acabo de comunicarle es para mí tan inesperado, tan nuevo, que no lograré, por así decir, una cierta tranquilidad de espíritu hasta que haya recibido, mi honorable amigo, su juicio acerca de su exactitud. Mientras no haya recibido su aprobación, no puedo sino decir: Lo veo, pero no lo creo»<sup>1</sup>.

Notemos esa curiosa relación entre *ver* y *creer*. Cantor ve el teorema: lo sabe, conoce su verdad, y sin embargo no consigue *creerlo*. Para creerlo espera a que sea «admitido» por un colega matemático, que representa para él a la sociedad de los matemáticos, cuya aprobación espera. En su correspondencia, Cantor y Dedekind se refieren incluso a los «artículos de fe de la teoría de las multiplicidades»<sup>2</sup>.

Dedekind contesta: su teorema es «exacto», pero «pone en cuestión los artículos de fe admitidos hasta el presente»<sup>3</sup>. Parece increíble en virtud de sus consecuencias. Dedekind aconseja pues a su amigo «no emprender públicamente polémicas» al respecto. «En resumen, es sin duda exacto, observa M. de Certeau, pero no es oportuno, remitiendo este último término, no a una cuestión de verdad, sino a la defensa de las convenciones comunes que fundan las operaciones específicas del grupo. Sus convicciones y su orientación de pensamiento le prohíben aceptarlo»<sup>4</sup>. Más tarde, el teorema se convertirá en una evidencia comúnmente aceptada en matemáticas.

Fe y saber se combinan aquí en una relación enteramente original. Son dos instancias diferentes, pero no necesariamente opuestas. Esto es tanto más sorprendente cuanto que estamos aquí en el terreno de la ciencia más exacta que hay; no una ciencia humana, ni siquiera una ciencia física, sino la ciencia

<sup>1</sup> Citado por M. DE CERTEAU, *L'institution du croire*, RSR 71 (1983) 64-65, que remite a su vez a J. CAVAILLES, *Philosophie mathématique*, Hermann, París 1962, 210-217.

<sup>2</sup> *Ib.*, 65

<sup>3</sup> *Ib.*

<sup>4</sup> *Ib.*



en la que el rigor del razonamiento ha de ser total. Esto quiere decir que incluso los matematicos se apoyan en ciertas opciones del orden de la creencia.

Todo esto nos recuerda simplemente que *creer* no es una actitud exclusivamente religiosa, sino una realidad humana absolutamente general, y que la oposicion entre creer y saber no es simple. El *creer* invade nuestras informaciones cotidianas. Esta presente incluso en la investigacion cientifica. Por lo demas, ¿no se dice de un sabio dedicado en cuerpo y alma a la investigacion «Esta enteramente consagrado, cree ciegamente en lo que hace»?

### *Creer en los otros*

Hemos permanecido hasta aqui en el terreno de la objetividad de las cosas. Pero hay un terreno totalmente distinto en el que el creer se nos impone: el de las relaciones humanas. No podemos vivir en sociedad sin confiar, es decir, sin un minimo de fe en los otros. No se puede amar o tener amistad sin creer en el otro. El Si conyugal que se dicen dos novios es resultado de su amor mutuo. Pero ese amor se apoya sobre una fe mutua, una fe que concede «credito» al otro y cuenta con su fidelidad en el porvenir. El matrimonio es un ejemplo notable de la solidaridad entre la fe, la esperanza y el amor.

El vinculo entre la fe, la esperanza y el amor vale para todos los demas tipos de compromisos. No puedo consagrarme a una causa humanitaria, por ejemplo, sin sentir amor por los que son victimas de violencias o injusticias, sin tener ademas fe y esperanza en que mi accion, concertada con la de los otros y sin duda en el marco de una asociacion, puede contribuir por lo menos a atenuar el problema, si no logra resolverlo. Tocamos aqui el meollo mismo de la condicion humana. Una vez mas, no podemos amar sin apelar a una forma de fe que ningun saber puede suplantar.

*Creer en valores*

Quienesquiera que seamos, todos tenemos cierto sentido del bien y del mal. Que ese sentido sea justo o erróneo, rigorista o laxo, no nos interesa por el momento. Ninguno de nosotros podemos vivir sin un mínimo de valores, ya sean provisionales o no, ya cambien o no a lo largo de la existencia. Hay cosas que me deshonrarían ante mis propios ojos si las hiciera. Aunque a veces sea débil y atente contra ciertos valores, mi juicio al respecto sigue siendo claro. Se de este modo que no debo mentir. No se trata aquí de la pequeña mentira de un niño que quiere evitar que lo castiguen, sino, por ejemplo, en el campo profesional, de la sutil manipulación de un informe con el fin de sacar provecho. Notemos que nuestra vida social y pública se apoya sobre un cierto número de valores que constituyen objeto de consenso, «Libertad, igualdad, fraternidad», por ejemplo, es un lema que recoge ya tres valores.

Por definición, un valor no es una cosa. Es una especie de utopía sobre la manera como debemos vivir. Un hombre desprovisto de todo valor, ¿seguiría siendo un hombre? Ahora bien, todo valor al que uno se obliga se convierte en objeto de un acto de fe. El dominio del saber permanece aquí inoperante. El hombre es mucho más que una suma de conocimientos. Es quien los discierne, los juzga y les da un sentido. Pero desde el momento en que se habla de sentido, de dirección, de intención, estamos en el orden del creer.

De todo lo que se ha dicho se desprende una conclusión: el acto de creer es un acto esencial de la condición humana, un acto noble y auténticamente humano, y no un acto vergonzoso. Interviene en nuestra vida independientemente del creer propiamente religioso. Querer prescindir de él no solo sería una contradicción existencial, sino en cierto modo una pérdida de sustancia con respecto a lo que somos.

*Una nueva paradoja*

La relación del creer y del saber en nuestra vida nos lleva a discernir una nueva paradoja de nuestra existencia. Estamos

condenados a tomar decisiones, aun cuando nuestro saber sobre su alcance sea muy incompleto. Negarse a decidir es ya una manera de decidirse, la más negativa, puesto que nos impide hacer la experiencia positiva de un compromiso y de sus beneficios. Ya se trate de la elección de una profesión, de una opción de vida, de un compromiso personal al servicio de alguna causa, de la decisión de contraer matrimonio, estamos condenados a decidirnos más allá de lo que sabemos. Siempre hay razones a favor y en contra. Pero somos nosotros quienes las ponemos en uno u otro platillo de la balanza, y nosotros también quienes decidimos si la balanza se inclina de un lado u otro. Esto contradice nuestra búsqueda de seguridad y certidumbre acerca del futuro. Quizá esa sea la razón de que hoy se esté produciendo un retroceso ante la perspectiva de un compromiso de por vida como el del matrimonio. Pero la verdad es que no podemos salir de esta situación, como no podemos librarnos de nuestra sombra.

### *El creer religioso*

Sigue siendo verdad que la forma más visible del creer es el creer religioso. Este se presenta hoy en las mejores y en las peores formas. Si las «instituciones del creer» que son las grandes confesiones cristianas parecen estar perdiendo empuje<sup>5</sup>, se constata en cambio el desarrollo de las sectas. Algunas son aberrantes por las creencias que proponen, a veces incluso inmorales, cuando acaparan ávidamente (aunque disimulándolo con hábiles técnicas) los bienes de los fieles; peor aún, cuando abusan sexualmente de ellos o los empujan al suicidio colectivo. Son un triste ejemplo de la fragilidad humana, siempre vulnerable a la perversión del creer degradado en credulidad y a las manipulaciones despersonalizadoras. La «vuelta salvaje de lo religioso» corre el riesgo de hacernos retroceder peligrosamente.

Sería injusto sin embargo juzgar el creer religioso partiendo de la credulidad, o de otras perversiones como la intole-

---

<sup>5</sup> Cf B. SESBOUÉ, *N'ayez pas peur!*, DDB, París 1996, 22-53 (trad. esp., *¡No tengáis miedo!: los ministerios en la Iglesia hoy*, Sal Terrae, Santander 1998).

rancia A lo largo de la historia de la humanidad, el creer religioso ha obtenido numerosos títulos de nobleza Por no poner más que un ejemplo reciente, ¿no ha sido él el que ha motivado el compromiso de la madre Teresa con los más necesitados? Es menester pues analizarlo en sí mismo y en sus mejores manifestaciones.

### *La génesis de la fe religiosa*

Hagamos un poquito de historia y tratemos de establecer la génesis de la fe religiosa. El ejemplo que tomaremos será el de la fe judía, que conducirá a la fe cristiana. El mismo análisis será válido sin duda para el origen de otras religiones, no pretendemos que la tradición judeocristiana tenga el monopolio de la fe religiosa Sin embargo, este es algo más que un ejemplo, porque en cierta medida la fe es algo específico del judeocristianismo Toda actitud religiosa no supone necesariamente la fe Algunos llegan incluso a oponer, exageradamente por lo demás, religión y fe. Lo hacen en virtud de una concepción peyorativa de la religión, entendida como la pretension del hombre de domesticar en provecho propio el ámbito de lo sagrado.

En opinión del gran especialista de historia de las religiones G. Van der Leeuw, la fe religiosa, es decir, *la confianza total del hombre en un Dios con el que se ha encontrado personalmente*, nació entre los antiguos hebreos. «En este pequeño pueblo, perdido en un rincón —escribe—, se produce un hecho inmenso, el nacimiento de la fe»<sup>6</sup>. El primer gran testigo de esta fe en la tradición bíblica es la figura de Abrahán, que «creyó al Señor y el Señor le consideró como un hombre justo» (Gén 15,6) ¿De qué se trata?<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Payot, Paris 1970, 620

<sup>7</sup> Soy consciente de que hablando así de la Biblia y describiendo los diferentes aspectos de la fe, doy por supuestos muchos datos que seguran siendo problematicos para ciertos lectores ¿Puede Dios intervenir en nuestra historia? ¿Que significa la afirmacion de que Dios habla al hombre? ¿De que dialogo se puede tratar entre Dios y el hombre? Estos puntos se presentaran mas tarde a nuestra consideracion Por el momento, se trata de una descripcion de lo que envuelve la actitud de fe

La cuestion de la fe en el Antiguo Testamento no gravita en torno a la de la existencia de Dios, que en cierto modo era ociosa en la epoca. Podia por lo demas ser muy ambigua, siendo representado(s) el dios o los dioses en forma de poderes mas o menos personificados, que dominaban al hombre. Los riesgos de magia e idolatria eran grandes. Cuando los poderes eran multiples, siempre dejaban en la angustia de haberse olvidado de apaciguar a alguno.

El cambio de actitud operado por Abrahan consistio en aceptar una relacion de tipo personal con un Dios que no podia sino ser unico. Esta relacion comenzo con la confianza depositada en la palabra, esa llamada que habia escuchado Abrahan creyó con todo su ser en la promesa que habia recibido de Dios de hacer de él un gran pueblo. Pero para eso, tenia que dejar su pais, su familia, la casa de su padre (Gen 12,1-2), y partir hacia lo desconocido. Su fe se desarrollo luego en una historia de alianza interpersonal, que vino a avalar fielmente la confianza inicial.

La verdadera cuestion de la fe invierte los terminos: no se trata de creer que Dios existe, sino de creer que el hombre existe para Dios. Dicho de otro modo: ¿se interesa Dios por el hombre? ¿Puede intervenir Dios en la historia de los hombres para su bien? Desde Abrahan, la fe ha respondido SI. Tal fue la experiencia fundamental que dio origen a la tradicion espiritual judia y en la que se injerto la tradicion cristiana.

El vocabulario hebreo con el que se expresa esta experiencia no tiene todavia nada de tecnico, pero traduce sus actitudes fundamentales: poner la fuerza en Dios, encontrar en él el apoyo en medio de las contradicciones de la vida, estar a resguardo con él, apoyarse en él como en algo solido. Dios es la solidez del hombre: es el tema de Dios «roca de Israel» (Sal 61,4). Dios dice así al hombre: «Si no creéis, no podéis subsistir» (Is 7,9). Esa fue la actitud de Abrahan, que se apoyo en Dios y se adhirió a su designio hecho realidad en la historia. Jesus volvera sobre el tema al final del sermón del monte, al contar las parábolas de la casa edificada sobre roca y de la casa edificada sobre arena (Mt 7,24-27). Concretamente, apoyarse en Dios es confiar en él respondiendo a sus expectativas.

Pero la fe evoca igualmente la fidelidad. Esta fidelidad es

ante todo y sobre todo la de Dios, siempre fiel a sus promesas. Dios es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de los padres de Israel. Los primeros credos de la tradición bíblica son credos «históricos», es decir, credos que enumeran como una letanía las «maravillas» que Dios ha realizado por su pueblo en el pasado. Con el tiempo, esta lista se va alargando sin cesar. Pero esta fidelidad exige otra fidelidad, la del pueblo ante el que Dios se ha manifestado así.

El pasado es el garante del porvenir. La fe de Israel se hace entonces confianza en Dios, espera y esperanza. En el futuro la fidelidad divina será la misma que en el pasado, porque «no abandonas, Señor, a quien te busca» (Sal 9,11).

La fe es por tanto una relación fuerte entre Dios y su pueblo. Se inscribe en una alianza. Esta alianza es paradójica: al principio es unilateral, puesto que es Dios quien lo hace todo, por medio de la misteriosa «elección» de este pequeño pueblo, aunque con vistas a la salvación universal. Pero luego se hace bilateral, porque no se puede mantener sin un diálogo constante en el que el pueblo de Dios responde a su Señor otorgándole su fe y viviendo según la Ley. La fe es siempre una respuesta a una iniciativa de alianza.

Ocurre lo mismo en el Nuevo Testamento, en el que los términos *creer* (300 veces) y *fe* (250 veces) se hacen omnipresentes y adquieren un sentido técnico. Los evangelios son los libros de la fe en Jesús.

Esta fe asocia dos elementos: un *creer en* y un *creer que*. Comienza en efecto por el encuentro con una persona, la de Jesús de Nazaret, y conlleva el momento de la decisión de comprometerse con él. *Creer en* es un acto interpersonal por el que el discípulo se da a Jesús, se pone a su disposición y pone en él toda su confianza. «Te seguire dondequiera que vayas». ¿Es legítimo un acto así cuando va dirigido a un hombre? Tenemos en la memoria tantos ejemplos de juramentos abusivos de fidelidad que fueron exigidos por jefes de Estado, o que aun lo son por ciertos gurus, que no nos faltan razones para mostrarnos descorafiados. Digamos, para abreviar, que lo que Jesús pide a los suyos es en efecto lo que solo Dios tiene derecho a pedir. Solo será legítimo por tanto si Jesús es el verdadero y definitivo enviado de Dios (tendremos que vol-

ver largamente sobre este punto<sup>8</sup>). A través de la mediación de su humanidad, lo que Jesús pide es un acto de fe en Dios.

Pero esta decisión comporta igualmente un *creer que*, es decir, la dimensión de una verdad relativa a la persona de Jesús. Para creer en Jesús, hay que creer también lo que dice Jesús y creer que es quien pretende ser. Esta dimensión se hace particularmente patente en el Evangelio de Juan, en el que el término «creer» tiene a menudo el sentido de «tener por verdadero», mientras que en Mateo, Marcos y Lucas, expresa más bien el compromiso de poner la confianza en una persona. La fe cristiana tiene pues un contenido, que se concentrará en la persona de Jesús, que vivió, murió y resucitó de entre los muertos, y precisara su relación con Dios.

Más tarde san Agustín colocará en una línea ascendente los tres aspectos de la fe cristiana: *creer que hay Dios*, que Dios existe, primer presupuesto de toda fe; *creer a Dios*, es decir, creer en su palabra; y finalmente, *creer en Dios*, es decir, creer en el sentido bíblico y evangélico entregarse a Dios y confiarle el sentido de nuestra vida, contar con él que es nuestra roca, poner en él nuestro destino en un movimiento de respuesta a la alianza que el nos ofrece. Esa es la razón de que la alianza entre Dios y su pueblo se describa en la Biblia con la parábola del matrimonio. Hay por tanto muchos grados en el acto de creer. Solo el último corresponde enteramente a la fe cristiana.

### *Creer es entrar en un diálogo*

Cuando el fiel cristiano dice *Creo en Dios*, expresa pues la respuesta de su fe a la triple iniciativa de Dios en su favor. La del Padre creador que está en el origen de todo, la del Hijo que ha venido a vivir en nuestra carne, morir por causa nuestra y resucitar, y la del Espíritu Santo que se ha dado a la Iglesia. Así se ha reflejado y sigue reflejándose en la celebración del bautismo o en la renovación de las promesas del bautismo du-

<sup>8</sup> Cf infra, pp 302-308

rante la vigilia pascual. El credo es entonces un diálogo con tres preguntas y tres respuestas:

— ¿Crees en Dios Padre...?

— Sí, creo.

— ¿Crees en Jesucristo, su único Hijo...?

— Sí, creo.

— ¿Crees en el Espíritu Santo...?

— Sí, creo.

Este diálogo expresa muy bien quién ha tenido «la primera palabra» en esta alianza. Sí, «la primera palabra», porque si la fe es una respuesta, supone que Dios ha hablado primero. Sin duda, la idea de que Dios hable al hombre no es evidente por sí misma. Se trata de la difícil cuestión de la *revelación*, sobre la que volveremos en un próximo capítulo<sup>9</sup>. Retengamos por el momento que la fe cristiana se inscribe en una alianza, desproporcionada y sin embargo bilateral, en la que Dios lo ha hecho todo por su Hijo Jesús, y que nos permite hacerlo todo en justa correspondencia. Dios se ha interesado por el hombre; sobre este fundamento, el hombre puede otorgarle su fe.

### Los «ojos» de la fe

Esta expresión procede de un teólogo jesuita de comienzos del siglo XX, Pierre Rousselot, muerto prematuramente en el frente durante la I Guerra mundial, en 1915. Trataba él de analizar la psicología de la fe y de justificarla, no sólo ante la razón, sino también ante el funcionamiento concreto de nuestro conocimiento. Trataba de dar cuenta del modo en que el mismo acto de fe se combina con las razones para creer, pero sin reducirse nunca a ellas. Porque el acto de fe supera siempre en compromiso y en contenido a las razones que se tienen para creer, y a los indicios o señales que nos mueven a creer<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Cf infra, p 171-201

<sup>10</sup> Su tesis era la siguiente: la fe da «ojos» para creer, es decir, que da una luz para mostrar que hay que creer. En un mismo acto concreto percibo, por una parte, que tal cosa es creíble, y por otra, la confieso como verdadera. Este acto es un paso, un tránsito. Este punto, por lo demás, es lo que hace tan difi-



Rousselot pone la comparación de dos policías que trabajan en la investigación de un mismo crimen. Ambos disponen de las mismas pistas. Sobre la base de estas pistas, uno descubre la identidad del criminal. El otro no descubre nada. ¿Qué es lo que los distingue? Una facultad de síntesis y de intuición que permite al primero relacionar los indicios entre sí y establecer una cadena coherente que conduce a la convicción de que fulano es el culpable. El segundo carece de esta facultad y no avanza.

Ocurre lo mismo con el razonamiento del científico, que practica una especie de «círculo» entre la hipótesis y la conclusión: «El indicio es realmente causa del asentimiento que se da a la conclusión, y es sin embargo la conclusión que se percibe la que aclara el indicio»<sup>11</sup> y le da sentido. Se trata en efecto de un círculo, puesto que el indicio da lugar a la convicción y, sin embargo, es la convicción la que da sentido al indicio. Pero no es un círculo «vicioso». Por lo demás, todo el desarrollo contemporáneo de la reflexión sobre el conocimiento humano, considerado no desde el punto de vista de su configuración lógica, sino desde el punto de vista de su génesis concreta, ha venido a confirmar esta observación de Rousselot<sup>12</sup>.

Ocurre también así, analógicamente, con el acto de fe. Pero, ¿qué es lo que juega aquí el papel de la intuición sintética que concluye más allá de los indicios y proclama: «¡Eureka, lo encontré!»? Una disposición interior, hecha de inteligencia y de libertad y en la que la doctrina cristiana ve también un don de Dios, lo que se llama en el lenguaje clásico la *gracia*<sup>13</sup>.

He aquí un ejemplo característico que me viene de una breve experiencia como capellán de prisión. Un preso, alojado en

---

cil todo diálogo entre el creyente y el no creyente. El filósofo Maurice Blondel (1861-1949) decía ya, por su parte, que hay que «distinguir el uso de la razón antes y el uso de la razón después del acto de fe» (M. BLONDEL, *Lettre sur l'Apologétique*, PUF, París 1956, 20 [trad. esp., *Carta sobre apologética*, Univ. Deusto, Bilbao 1991]).

<sup>11</sup> P. ROUSSELOT, *Les yeux de la foi*, RSR 1 (1910) 255.

<sup>12</sup> La analogía científica es la analogía de la «inducción». Hoy se llama a este círculo el «círculo hermenéutico», es decir, el círculo del descubrimiento o de la interpretación, en el que funciona una circularidad recíproca de esclarecimiento entre el punto de partida y el punto de llegada.

<sup>13</sup> Este término se define en el Léxico.

la enfermería, me pide que vaya a verlo y me dice: «Tengo 78 años y me quedan todavía tres años de prisión. No sé además si viviré para cumplirlos. He hecho tales cosas en mi vida que siempre me he dicho: si Dios existe, no puede perdonarme. Pero el otro día me enteré de que la religiosa que atiende la enfermería lleva aquí, como prisionera voluntaria en cierto modo, más de quince años. Esto no es simplemente humano. Esto quiere decir que Dios existe y que puede perdonarme». Este anciano pedía el bautismo.

Se dirá que hay una distancia enorme entre el indicio externo y la conclusión sacada. Estamos en el caso de la fe del «sencillo», donde la dimensión intelectual es limitada. Pero, ¿no es precisamente lo importante el que la fe sea accesible a todos, tanto a los más humildes como a los más sabios? El elitismo de una fe reservada a los «doctos» sería intolerable. Por detrás de esta apertura a la fe, habían sucedido cosas muy graves. Este hombre había caído en una especie de desesperación respecto de sí mismo y no podía escapar de su objeción: de todas maneras, aunque Dios exista, para mí todo está perdido. Todo giraba en torno a este punto. Sin embargo, a través de la entrega de esta religiosa, a la que considera heroica, ve la respuesta a su principal objeción: Dios se interesa por mí, yo existo para él, por tanto puede perdonarme. No veamos aquí adhesión alguna a todo el contenido de la fe cristiana, que él ignoraba sin duda en gran medida, sino una experiencia concreta que lo libera de su obstáculo fundamental y lo abre a un Dios que puede perdonarlo.

### *Certeza y libertad de la fe*

Según la enseñanza de la Iglesia, la fe es al mismo tiempo *cierta* y *libre*. Parece, sin embargo, que hubiera una contradicción entre ambas cosas. Por una parte, cuanto más cierta es una realidad menos libre parece ser. ¿Soy acaso libre de negar que 2 y 2 son 4 (¡por lo menos en geometría euclidiana!)? Por otra parte, cuanto más es proclamada la fe como libre más incierta parece. Lo más común es en este terreno que «cada uno siga su idea». ¿Cómo salir de aquí?

Las malas soluciones consisten en subrayar un elemento en detrimento del otro. Se dirá, por ejemplo: «Creed primero ciegamente, luego veréis». Se trata de una línea voluntarista, que no corresponde con el movimiento profundo de nuestra experiencia. Por otro lado se dirá: «Ved claro primero, comprended y, luego, creed»; es la línea intelectualista.

Para salir de aquí, hay que volver al famoso círculo mencionado y mantener juntas las dos posiciones. Porque existe aquí una reciprocidad entre la certeza y la libertad. Cuanto más me comprometo en la fe, más veo con una luz que me da certeza. Cuanto más discierno la verdad, más quiero creer.

Supongamos que tengo que tomar una decisión. Vacilo ante dos posibilidades profesionales. Cada una tiene sus ventajas y sus inconvenientes. He sopesado unas y otros. En un momento dado, sin embargo, me parece que la balanza se inclina más hacia un lado. Me siento pues dispuesto a tomar partido por ello, porque creo que es lo mejor. Cuanto más me comprometo en esta decisión, más fuertes se muestran las razones que me han llevado a tomarla. Al final consideraré que esta opción se impone con evidencia. Pero este proceso puede conducir al resultado contrario. Cuanto más me comprometo en la decisión, mayor es el número de inconvenientes que surgen sin que los hubiera previsto, mayor es mi malestar y mi temor a haber elegido un mal camino. Entonces rechazaré decididamente esta solución y me decidiré por la otra.

Estamos pues en un caso en el que el compromiso libre ayuda a aclarar la verdad. Esto puede parecer paradójico. Sin embargo, es así. Siempre nos topamos con la reciprocidad entre lo subjetivo y lo objetivo.

Nuestra actitud de amor o de odio juega un papel importante en nuestra libertad. Si estoy encerrado en mis ideas, en mi resentimiento, en mis querellas pasadas con tal o cual persona, no veré las cosas de manera adecuada cuando tenga que tomar una decisión. Porque en cierto modo estaré ciego. En cambio, si hay en mí una actitud de apertura, de simpatía, de sentido de la justicia, en definitiva de alguna forma de amor, veré mejor lo que debo hacer. Aquí una vez más el amor da unos ojos nuevos.

*La conversión de Charles de Foucauld*

El ejemplo de la conversión de Charles de Foucauld esta sin duda un poco pasado, pero la pureza de la figura de este testigo de la fe cristiana en el mundo musulmán marcó profundamente los primeros decenios del siglo XX. Su conversión se inscribe en un largo itinerario que incluye su encuentro en el confesionario con el abate Huvelin<sup>14</sup> en la iglesia de Saint-Augustin en 1886. Charles recibió una educación cristiana, pero perdió la fe y se dejó llevar por una vida de desenfreno. Poco a poco se fue decepcionando de esta forma de vivir. Va produciéndose en él una maduración espiritual. Trata de encontrar de nuevo la «virtud», pero de una forma todavía pagana. Rechaza el cristianismo, que le parece una locura completamente irracional. Pero siente un gran afecto por su prima, Marie de Bondy, quien lo conduce a la idea de que «quizá esta religión no sea absurda». Acude entonces con frecuencia a la iglesia de Saint-Augustin para hacer esta «extraña oración» «Dios mío, si existís, haced que os conozca». Busca entonces un «padre espiritual» y con este fin se presenta al confesionario del abate Huvelin. Este cura venía siendo testigo silencioso de sus pasos. Charles le dice que no viene a confesarse porque no tiene fe, pero que le gustaría que lo iluminara acerca de Dios y la religión. Apenas entablado el diálogo, el abate le dice. «Póngase de rodillas y confíesese». Charles obedece y el abate lo envía a comulgar inmediatamente después. El incidente debe ser bien interpretado. Huvelin, hombre de gran discernimiento, no cayó en la actitud voluntarista anteriormente criticada. Comprendió cuál era la búsqueda de aquel joven poseído por una vacilación fundamental: no tengo fe, pero quisiera que me hablaran de Dios. No puedo seguir viviendo en presencia de mi vida corrompida sin buscar el perdón. El

---

<sup>14</sup> Henri Huvelin (1838-1910), antiguo alumno de la Escuela Normal Superior, permaneció voluntariamente como vicario en Saint-Augustin hasta su muerte, enseñando historia de la Iglesia, predicando y confesando. Fue uno de los grandes maestros espirituales del siglo XIX, conoció a Victor Duruy y a Littré, y ejerció su influencia en hombres como F. von Hügel, Blondel, Laberthonniere y Bremond. Siguió siendo hasta su muerte acompañante y guía espiritual de Charles de Foucauld.

confesor no hace sino ayudar a Charles a cristalizar en él el camino emprendido. No ha hecho de la fe un requisito de la confesión. Será en la experiencia del beneficio de esta donde podrá aparecer la luz de la fe. Y es lo que ocurre: «Desde el momento en que creí que había un Dios, comprendí que no podía hacer otra cosa sino vivir para él». Eso no significa que Charles aceptara de golpe toda la doctrina cristiana: «Yo, que tanto había dudado, no lo creí todo en un día». La labor interior prosigue lentamente. El «rayo» de la confesión es la culminación de un largo proceso<sup>15</sup>. La continuación lo llevará, en una búsqueda insaciable de Dios, de la trapa de Notre-Dame des Neiges a Nazaret, y luego del Sahara a Tamanrasset.

### *La libertad religiosa*

Esta libertad profunda del acto de fe funda lo que el Vaticano II ha llamado la «libertad religiosa»<sup>16</sup>. Este terreno es tan íntimo, tan profundo, que no puede ser objeto de ningún tipo de coerción, entendida esta en dos sentidos: a nadie se le puede obligar a actuar en contra de su conciencia y, por consiguiente, a practicar un culto religioso contrario a ella; y a nadie se le puede tampoco impedir que actúe en conformidad con su conciencia y su religión dentro de ciertos límites. Estos límites son simplemente los del bien común, la moralidad y la paz pública, y los del respeto debido a las otras confesiones religiosas. El Vaticano II, después de fuertes debates, consideró que esta toma de posición tiene su fundamento en la dignidad de la conciencia humana y sus derechos, y no en la verdad objetiva que el catolicismo reivindica para su fe. La apologética católica había dicho durante mucho tiempo que sólo la verdad tiene derechos, no el error. Sobre la base de este principio, el catolicismo reivindicaba la libertad de culto para él, pero no para las otras confesiones y religiones. Hoy reivindi-

---

<sup>15</sup> Cf el relato de J. F SIX, *Vie de Charles de Foucauld*, Seuil, París 1962, Livre de Vie 33-34, p. 31-33 (trad. esp., *Vida de Carlos de Foucauld*, Taurus, Madrid 1966), *Itinerario espiritual de Carlos de Foucauld*, Herder, Barcelona 1988<sup>4</sup>

<sup>16</sup> CONCILIO VATICANO II, Decreto *Dignitatis humanae* (DH) sobre la libertad religiosa

ca esta libertad para toda persona humana, cualquiera que sea su religión o su no religión.

¿Hay que ver en esto una aceptación del relativismo, según el cual todas las religiones vienen a ser equivalentes? No, sino el respeto a la dignidad de la conciencia humana, sus derechos y sus deberes. Esta dignidad otorga un derecho inalienable a la libertad religiosa, sea cual sea la manera en que cada uno usa de este derecho, ya sea eligiendo una religión determinada, ya sea rechazando toda religión o profesando el ateísmo.

### *La fe, don de Dios*

Vayamos hasta el final de nuestros interrogantes. ¿Por qué la relación del hombre con Dios pasa por la fe, es decir, por una realidad tan misteriosa que es susceptible de sospechas, en lugar de desplegarse en la claridad y la seguridad de la evidencia? En realidad, al plantear esta cuestión no se sabe bien lo que se pregunta. Se supone que el hombre es capaz de atrapar a Dios en la red de sus conocimientos, de conocerlo tan bien como se puede conocer a un hombre, en una palabra, de dominarlo o, incluso, domesticarlo (como en ciertas formas de superstición).

Ahora bien, esto no es posible, simplemente porque Dios es Dios, y el hombre es hombre. Como decía oportunamente Agustín: «Si lo entiendes, no es Dios». Hay en nuestro deseo de conocer a Dios un peligro de idolatría, de construir a un Dios a nuestro alcance. El Dios vivo está siempre infinitamente más allá de todo lo que podamos pensar de él. Por eso nos sorprende y desconcierta. Creer sólo puede ser un don de Dios, porque sólo Dios puede hablarnos de Dios. Ya Pascal lo dijo: «Dios habla bien de Dios».

Esto es perfectamente coherente con la experiencia de la superación infinita del hombre por sí mismo, descrita en el capítulo anterior. Hemos visto en efecto que el surgimiento de la idea de Dios y por tanto de la cuestión de Dios tiene lugar en esta zona íntima de nosotros mismos que no dominamos. Tampoco podemos dominar a Dios.

El acto de creer es, por consiguiente, fruto de una expe-

riencia religiosa enteramente original. El creyente lo interpreta como un don gratuito ofrecido por Dios, un don que lo supera y del que no puede dar cuenta exacta, pero un don que acepta con toda su libertad. Es en este acto en el que se encuentra «justificado», como en otro tiempo Abrahán, es decir, perdonado, reconciliado, «devuelto a la gracia», acogido en la vida de Dios<sup>17</sup>

*Fe ¿ofrecida a todos o a unos pocos?*

No veamos en lo que se ha dicho sobre el acto de creer la afirmación de una situación de inferioridad radical en el no creyente que no «ve». La analogía de los dos policías o de los dos científicos, de los cuales uno encuentra y el otro no, puede parecer muy desfavorable a este. Estas páginas pueden muy bien haber mostrado a este «no creyente» todo lo que hay de fe subyacente en su existencia, así como todo lo que hay de no fe en el creyente a pesar de su profesión oficial. Recordemos que la opción declarada puede no dar cuenta verdaderamente de la opción real.

Este discurso sobre el creer no puede sino interpelarnos a cada uno de nosotros, sea cual sea el lugar en que nos coloquemos en el tablero del creer. Es conocida la colección de libritos titulados *Ce que je crois* («Lo que yo creo»). Han sido escritos por numerosas personas, cristianos y no cristianos, creyentes y no creyentes. Cada autor, sin embargo, trata de situarse en el ámbito del creer, es decir, del sentido que quiere darle a su vida, de los valores que respeta y, a veces, de la forma de absoluto que se impone a su conciencia.

Se le puede dar también la vuelta a la objeción: si la fe es un don gratuito de Dios, entonces hay unos a quienes se les da y otros a quienes no se les da. Lo cual es otra forma de injusticia. ¿Quién no ha oído esta reflexión, a menudo dolorosa: «Creo que mi disposición de fondo es buena, pero no consigo creer»?

Pero don gratuito no significa don ofrecido solo a unos po-

<sup>17</sup> Cf infra p 560 562

cos. Un don no es menos gratuito porque sea ofrecido a todos. Como en nuestro caso. Pero muchos factores derivados de mi historia y de mis experiencias personales, de mi familia, de mi ambiente social, pueden impedirme en cierta medida escuchar el ofrecimiento de Dios. La cuestión decisiva está en saber si yo estoy seriamente abierto a la búsqueda de la verdad. Porque el ofrecimiento de Dios se dirige a nuestra libertad y se inscribe en nuestra historia. El acto de creer puede comportar momentos decisivos, pero, como todo diálogo, nos afecta a lo largo del tiempo. Tiene sus altibajos. Continuamente hay que reanudarlo y mantenerlo. La gran oración de Newman (1801-1890) consistía en pedir «no pecar nunca contra la verdad». Por otro lado, toda respuesta de fe está condicionada por la realidad religiosa del país en el que se vive.

### *Fe y violencia*

Hay algo más grave en la cultura del mundo contemporáneo. Estamos tan afectados por el hecho de los integristas religiosos de todo tipo, musulmanes, judíos e incluso cristianos, que estamos tentados a considerar toda religión como un factor de violencia. Hoy el creer religioso es acusado de mantener, si no de avivar, la violencia entre los pueblos. Somos testigos de demasiados casos en los que conflictos irrestañables a lo largo de generaciones mantienen como símbolo, o etiqueta, la apelación a pertenencias religiosas: Irlanda del Norte, Yugoslavia, Argelia. En los casos extremos, se llega a la pretensión de matar en nombre de Dios o para darle gloria.

La acusación es gravísima y ha de ser tomada muy en serio por todos los creyentes. Es un caso en el que podría aplicarse el proverbio latino *Corruptio optimi pessima*, «La corrupción del mejor es lo peor». Se trata aquí de una perversión del sentido de lo sagrado. Lo sagrado es una expresión del absoluto en nuestras vidas. Es un ámbito en el que sólo caben el respeto y la adoración. Es entonces tentador identificarse uno mismo con lo sagrado, convertirlo en motivo de una «guerra santa» y oponer la propia religión, como la única justa, a todas las demás. Es entonces cuando lo sagrado se convierte



en fuente de violencia. Fue lo que ocurrió con las guerras de religión en la Europa de los siglos XVI y XVII. Es lo que sigue ocurriendo hoy con las tendencias extremas del islamismo. Esto evidentemente es injustificable y contradice la esencia de todo mensaje religioso que, si se pretende verdadero, no puede sino enseñar el amor, el perdón y la reconciliación.

La primera respuesta a la objeción es pues reconocer, con espíritu de arrepentimiento, los actos de violencia, de crueldad, de injusticia, etc., cometidos por mi religión, por mi confesión cristiana. La Iglesia católica, por su parte, ha pronunciado desde el Vaticano II palabras alentadoras en este sentido. Por este camino está creciendo y crecerá aún más en el futuro.

La segunda respuesta consiste en reconocer que la violencia religiosa es expresión del pecado del hombre, que se manifiesta en violencias análogas por otras muchas razones. Si una religión pretende justificar la violencia en nombre de su propio mensaje, hay que decir entonces muy claramente que ese mensaje, o la parte de ese mensaje que contiene dicha invitación a la violencia, no puede en ningún caso provenir de Dios.

### *Razones para no creer*

He tratado de mostrar las razones para creer; pero, ¿no hay igualmente «razones para no creer»? André Compte-Sponville, reconocido como «próximo a la tradición cristiana y muy manifiestamente marcado por los evangelios», enumera tres razones en un artículo de revista<sup>18</sup>. Mi primera reacción es pensar, con él por lo demás, que hay bastantes más de tres.

Su primera razón es la de la inmensidad del mal. Es sin duda la más radical y será menester volver sobre ella en los capítulos siguientes<sup>19</sup>. La segunda es la mediocridad del conjunto de los hombres, «más bien ridículos que malos». La tercera, más sorprendente pero más grave, es que la fe en Dios y la religión corresponden demasiado «exactamente con nuestros más fuertes deseos, que son no morir y ser amados. Es

<sup>18</sup> A. COMPTE-SPONVILLE, *Impact médecin hebdo*, 264 (enero 1995) 114.

<sup>19</sup> Cf infra, p 203-252

una razon para desconfiar una creencia que corresponde tan bien a nuestros deseos, cabe muy bien suponer que ha sido inventada para eso, para satisfacernos, para consolarnos Es la definicion de la ilusion»

¿No he caido yo mismo en esta trampa al subrayar tan fuertemente el deseo fundamental que anida en el movimiento de nuestra conciencia, y situando allí el origen de nuestra nocion de Dios? ¿No nos topamos aqui con la famosa formula de Renan «El deseo crea generalmente su objeto»? Esta fue la gran objecion del siglo XIX, en particular con Feuerbach y Marx, y luego con Freud La respuesta dada por nosotros era que la nada no funda nada y que, por tanto, no puede fundar esta dinamica abierta al infinito de Dios ¿Es suficiente para convencerse? ¿No se trata de un razonamiento sobradamente abstracto? Reconozcamos en cualquier caso que esta concordancia profunda entre nuestro deseo y lo que propone la fe cristiana es inquietante e invita a la reflexion Esta fe posee por tanto una racionalidad Por otro lado, el padre De Lubac ha mostrado que nada puede explicar el origen de tales deseos y del deseo de Dios Tanto el no creyente como el creyente se topan con el mismo misterio

Esa es la razon de que haya dicho igualmente que hay aqui una opcion libre *que es menester tomar* Espiritus egregios han tomado una decision en un sentido o en otro Es sorprendente que la cuestion mas radical de la verdad dependa de este modo de una opcion Pero hemos visto ya la vinculacion existente entre verdad y libertad, y la significacion de este nexo para que el hombre siga siendo hombre y no se convierta en una hormiga laboriosa Esto debe ayudarnos a reconsiderar la cuestion de la verdad de cara a la existencia humana

### *Breve balance*

Ninguna reflexion, ninguna «demostracion», puede conferir a otro la fe No espero por tanto que ningun lector no creyente entregue sus armas diciendo me ha convencido Lo que he querido mostrar ha sido ante todo que el acto de creer es un acto humano, con todos sus derechos de ciudadania Se

adecua a nuestra condición humana, que no nos permite escapar a la necesidad de creer en casi todos los terrenos.

He tratado a continuación de describir lo mejor que he podido el acto religioso de creer, tal como se expresa en la tradición judeocristiana, con el fin de mostrar su complejidad, pero también su riqueza y, para decirlo todo, su misterio. Este acto, enteramente justificable por lo que a la razón se refiere, es una experiencia humana fundamental y fruto de un encuentro, hecho de gracia y de libertad. Todo no está dicho, por supuesto, y en las páginas que siguen nos esforzaremos por aclarar tanto la significación como el contenido de la fe.

## ¿Qué lenguaje usar para las cosas de la fe?

«¿Por qué empleáis los sacerdotes y los teólogos un lenguaje tan difícil y abstracto para hablar de las cosas de la fe, con palabras que no se encuentran en un diccionario corriente? Se trata de un verdadero “dialecto cananeo”, cuando no de una jerga insoportable. ¿Por qué no se puede hablar de esas cosas importantes en un lenguaje sencillo, claro y tan transparente como sea posible?».

No es excesivo dedicar todo un capítulo a responder a esta grave objeción, que constituye para muchos un obstáculo insuperable en sus intentos de lectura de obras religiosas. Afecta a un punto a la vez difícil y capital de nuestra experiencia humana: el del lenguaje.

No basta en efecto con que los sacerdotes y los teólogos se den golpes de pecho reconociendo que usan a menudo una jergonza perfectamente inútil. Esta respuesta sería demasiado fácil. La cuestión es infinitamente más radical. Esta pequeña historia, colocada por el padre Henri de Lubac como prólogo de uno de sus libros, nos introduce de lleno en el meollo del problema: «En el patio de recreo, a la salida de la capilla, un niño se burlaba del sermón que acababa de soportar. ¡Pobre sermón, como tantos otros! Quiriendo decir algo de Dios, el predicador había abrevado a su joven auditorio con un raudal, mezcla de fórmulas abstractas y devotas, produciendo en aquellos cuyo espíritu no estaba adormecido el efecto más ridículo. El encargado de ellos, que era un hombre de Dios, llamó al burlón y, en lugar de reñirle, le preguntó amablemente: “¿Ha pensado usted alguna vez que no hay nada más difícil que hablar de ese tema?”. El niño no era tonto. Reflexionó, y

este incidente fue para él como la primera toma de conciencia del doble misterio del hombre y de Dios»<sup>1</sup>

El niño en cuestión, que «no era tonto», era evidentemente el joven Henri de Lubac. La reflexión de su tutor le abre un abismo de reflexión: ¿Como el hombre, siendo finito, puede hablar de un Dios infinito? ¿Que supone eso en el hombre? ¿Que lenguaje emplear?

Porque el lenguaje es un misterio en el que todos estamos inmersos y que a todos nos precede. Hemos aprendido a hablar en las rodillas de nuestra madre, respondiendo primero a sus sonrisas y articulando luego nuestras primeras palabras. Con esas palabras nos hemos abierto al mundo y hemos entrado en comunicación con los otros. Hemos tomado conciencia de que ese lenguaje es eficaz para comunicarnos, para actuar sobre el mundo, y de que constituye el origen de todos nuestros conocimientos. Sin embargo, son muchos los interrogantes que siguen planteándose sobre su origen (¿quien lo ha inventado?), su naturaleza y su relación con la realidad. Tiene profundidades y usos múltiples. A la luz de estas diversas facetas del lenguaje, tenemos que reflexionar sobre el lenguaje de la fe.

Este capítulo se articulará en tres tiempos. Se propondrá en primer lugar una reflexión sobre las diferentes formas de lenguaje, con el fin de poder situar la dificultad del lenguaje propiamente religioso. Luego se analizará más en detalle el lenguaje bíblico, que es un ejemplo típico de lenguaje religioso. Este recorrido no tiene por objetivo presentar ya los contenidos, sino «descodificar» las diferentes maneras de hablar de ellos. Se abordará finalmente la tensión entre la particularidad inevitable de todo lenguaje religioso y su vocación a lo universal, con los delicados problemas de traducción, de interpretación y de «inculturación» que plantea. Este capítulo puede parecer un desvío de nuestro itinerario. Es más bien una parada necesaria para abrir una cerradura que nos lleve a la comprensión de lo que sigue.

---

<sup>1</sup> H. DE LUBAC *Sur les chemins de Dieu*, Cerf, Paris 1983 9 (trad. esp., *Por los caminos de Dios*, Encuentro, Madrid 1993)

## I. LENGUAJE Y LENGUAJES

### *Lenguaje corriente y lenguaje técnico*

Cada disciplina, cada técnica, cada oficio desarrolla un lenguaje propio que incluye numerosas palabras familiares para los especialistas, pero completamente desconocidas para el «gran público». Por ejemplo, en un barco no hay ninguna «cuerda», sino chicotes, escotas, drizas, obenques y otros muchos tipos de cordaje, por no hablar de otros términos técnicos de la navegación.

Todo estudiante aprende a familiarizarse con el lenguaje restringido de la disciplina que estudia. Cuando dos expertos en una ciencia muy técnica, dos médicos especialistas por ejemplo, hablan entre sí, uno a menudo no entiende absolutamente nada de lo que dicen. Hasta el punto de que uno se siente tentado a acusarlos de ocultar bajo ese lenguaje esotérico la verdad que no quieren decir. Esto es inevitable. Toda ciencia desarrolla un vocabulario propio simplemente porque necesita palabras para designar los objetos que descubre o los conceptos clave que la hacen avanzar. Esta necesidad puede sin duda dar lugar a excesos, la mayoría de las veces ridículos, a los que nuestra época está acostumbrada. Se inventan términos pomposos, a veces esotéricos, u horribles abreviaturas, para mencionar cosas que tienen su nombre desde siempre. Pero el lenguaje corriente no puede bastar para todo. Sólo para rellenar la declaración de la renta se requiere conocer el sentido de todo un vocabulario jurídico.

Es así como la exposición de la fe cristiana comprende cierto número de términos técnicos que es difícil evitar. Yo he procurado eludirlos lo más posible en esta obra. Pero no siempre es factible. Así pues, cuando alguno me parezca verdaderamente necesario, lo explicaré tan claramente como me sea posible la primera vez que lo use o lo pondré en el léxico que se encuentra al final de la obra.

## *El lenguaje de las relaciones humanas*

No hay que creer que el lenguaje científico sea la cumbre de todo lenguaje posible. Aunque es ineludible por la calidad y precisión de sus términos, que hacen posibles análisis de lo contrario inaccesibles, permanece completamente mudo a la hora de hablar de las relaciones humanas y de todo lo que gira en torno a los sentimientos (amor, odio, celos, etc). Nuestra vida sería verdaderamente demasiado triste si no dispusiéramos más que del lenguaje de la técnica y de la ciencia. Hay todo un registro distinto en el lenguaje: el de nuestras relaciones.

Pensemos en el lenguaje del amor y de la afectividad en general. Se sirve de palabras en la mayoría de los casos muy simples, se deja llevar incluso por fórmulas que parecerían ridículas sacadas del contexto de sinceridad existente entre los que conversan. Como los sentimientos son generalmente difíciles de expresar, el lenguaje amoroso toma a menudo desvíos, usa comparaciones, realiza transposiciones. No tiene sentido si se lo toma al pie de la letra, puesto que su sentido es metafórico. Cuando una madre le dice a su hijo que lo quiere tanto que se lo comería, este evidentemente no tiene nada que temer: él recibe estas palabras como expresión de un afecto que no puede sino producir el mejor de los efectos.

Asimismo, ¿cómo hablar del sabor particular de un vino? Los catadores nos dirán que tal vino es franco, robusto, aterciopelado, carnoso. Estamos en el terreno de las imágenes, porque un vaso de vino no tiene, propiamente, ninguno de estos atributos. Esa es la razón también de que la crítica de las obras artísticas, musicales o pictóricas utilice a menudo imágenes para traducir el sentimiento del oyente o del espectador.

## *El lenguaje de la poesía*

Esto nos introduce en el lenguaje de la poesía. Es propio del poeta darle una calidad particular al lenguaje de la afectividad y de las relaciones evocando, por medio de un sutil juego de palabras, un sentimiento particular o tratando de esbozar un cuadro imaginario. Tiene que escoger palabras dentro

del campo del lenguaje usual, por su musicalidad y por la carga afectiva de que son portadoras, trasladarlas por analogia a otros terrenos y crear asi una imagen. Estas palabras simbolizan de manera mas o menos adecuada un mundo inaccesible al lenguaje ordinario o «trivial». La poesia quiere de este modo acceder a lo bello. Solo ella puede expresar sentimientos o impresiones que hay en nosotros pero que no sabemos decir.

Tomemos el ejemplo de un soneto de Mallarme, que utiliza un lenguaje lirico, pero un tanto esoterico y que pide una cierta «decodificacion»

«Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui  
va-t-il nous déchirer d'un coup d'aile ivre  
ce lac dur oublie que hante sous le givre  
le transparent glacier des vols qui n'ont pas fui?»<sup>2</sup>

La lectura de estos versos de Mallarme me sugiere el espectáculo de un lago helado en invierno. De un lago que se convierte en el enemigo de la libertad de los cisnes cuyo plumaje queda atrapado en el hielo y que no pueden nadar libremente ni liberarse en sus vuelos repentinos. El desarrollo del poema mostrara que se trata de un cisne amenazado de muerte. Pero se expresa otro sentimiento: la esperanza del regreso de la primavera tras el «esteril invierno» que permitira a la vida manifestarse de nuevo. Un comentarista escribe: «¿Acaso no es el cisne, que intenta en vano liberar su ala atrapada en el hielo de un lago eterno, el simbolo del Alma humana ( )?»<sup>3</sup> Esta esta preocupada por el deseo inalcanzable de una liberacion de este mundo, en el que el hielo simboliza el peso, la inercia y todos los limites que se nos imponen. El duro contraste de las palabras permite a este sentimiento de vuelo el remontar el peso de las cosas y expresar un aspecto del deseo ideal y de infinito que llevamos dentro. Tambien hay

<sup>2</sup> «El virgen vivaz y bello hoy

¿va a lastimarnos con un aleteo ebrio

este lago duro olvidado que mantiene bajo la escarcha

el transparente glaciar de vuelos que no han huido?» (Primer cuarteto de un soneto de S. Mallarme titulado *El Cisne* [Oeuvres completes I Poésies Flamarion Paris 1983, 308])

<sup>3</sup> A. IBELS, en *ib.*, 309



en estos versos una música, un poco agria, con sus terminaciones repetitivas en i. Que se me perdone la vulgaridad de este comentario. Haría falta poder comentar una poesía con otra poesía.

Pongamos otro ejemplo. Una pareja mayor asiste a la representación de *Fedra* de Racine. En el gran monólogo del comienzo de la tragedia, a lo largo del cual Fedra, en una especie de estado de demencia, expresa su angustia y su culpabilidad, dice la protagonista: «¡Ah, si estuviera sentada a la sombra de los bosques!».

El señor, que está un poco sordo, le dice a su mujer: «¿Qué ha dicho?». Y ella le contesta: «Ha dicho que preferiría estar en el campo». Observemos que la mujer ha entendido perfectamente el sentido del verso. Pero lo ha traducido a un lenguaje trivial, cotidiano, que no evoca nada. El verso de Racine, por el contrario, impregnado de una musicalidad cuyo secreto poseía el poeta, suscita de manera encantadora la nostalgia de la naturaleza, que está presente en todos nosotros. ¿Cuántas veces, durante nuestras precipitadas jornadas de trabajo en las grandes ciudades, no hemos pensado en los encantos de la naturaleza, ligados a la imagen de un lugar seductor? La cualidad del verso hace vibrar en nosotros todo un simbolismo.

La poesía se sirve de las imágenes de manera privilegiada. Tiene incluso derecho a retorcer el lenguaje ordinario en figuras de estilo que transforman el uso de las palabras. Pero una imagen debe seguir su propia coherencia. Si no, cae en lo ridículo. El parlamentario que dijo en una ocasión: «El carro del Estado navega sobre un volcán», mereció sin duda las guasas por la incoherencia de sus imágenes. Un carro no navega, y si lo hiciera, sería por el mar, y no sobre un volcán.

Todo esto muestra que existen ámbitos de la experiencia humana a los que no se puede acceder con términos completamente adecuados. Se realiza entonces una transposición de términos pertenecientes a otros ámbitos. En literatura, esto se conoce como «metáfora».

Cuanto más se entra en el terreno de la interioridad, de la afectividad, del arte y de las relaciones humanas, es decir, de realidades que no son directamente representables, más se

abandona el lenguaje inmediato que nos permite designar las cosas. Cuanto más entramos en el terreno del sentido profundo de nuestra existencia, más nos topamos con esta dificultad. Lo que el lenguaje trivial no puede entonces decir, hay que manifestarlo por medio de la convergencia de expresiones analógicas. Cada una de ellas por sí sola es inadecuada, pero todas juntas orientan hacia un punto de fuga que corresponde a nuestra intención.

## II. EL LENGUAJE DE LA FE: UN CASO ÚNICO

Fijémonos ahora en el lenguaje, o más bien, los lenguajes que la Biblia utiliza para hablarnos de Dios y de sus relaciones con los hombres. Estamos aquí, no en el terreno de la ciencia o de la técnica, sino en el de las relaciones del hombre con Dios. Se entiende entonces por qué el lenguaje religioso se sirve a menudo de la poesía, a la que con tanta frecuencia se recurre en la Biblia. Pensemos por ejemplo en los numerosos salmos. Asimismo, el profeta Isaías, nacido hacia el 765 a.C. y que ejerció su ministerio en tiempos de los reyes Ozías, Ajaz y Ezequías<sup>4</sup>, es reconocido como uno de los grandes poetas de la humanidad por el esplendor de su estilo, su uso de asonancias y metáforas y la novedad de sus imágenes.

Pero el lenguaje de la fe sale de los límites de la poesía y presenta un caso enteramente particular, único en su género. Nuestro lenguaje, en efecto, se ha ido formando progresivamente, desde el origen de los tiempos, a partir de nuestra experiencia del mundo, y del mundo *finito*. Fue necesario nombrar los objetos, mantener relaciones con los otros, y luego dar cuerpo a las ideas. Todos nosotros sabemos lo que es un árbol o un bosque. Sabemos lo que quiere decir la virtud de la fidelidad, o el defecto de la glotonería. En tales casos, la pala-

---

<sup>4</sup> Se trata del «primer Isaías», el autor de los 39 primeros capítulos del libro bíblico que lleva su nombre.

bra expresa la cosa, sin mas, pero tambien sin menos Pero, ¿que ocurre cuando se trata de hablar de lo que supera radicalmente nuestra experiencia sensible, de lo que pertenece al orden de lo *infinito*, y en particular de Dios?

### ¿Como hablar del Absoluto divino?

Cuando queremos expresar las cosas ultimas, es decir, las que se refieren a nuestra relacion con lo *absoluto* —cualquiera que sea—, carecemos de representaciones claras Nuestro lenguaje se empobrece, le falta aire, como a un avion que vuela demasiado alto, porque esta hecho para hablar de realidades finitas Nos vemos entonces forzados al silencio, u obligados a decir cosas aproximadas, o bien llevados a adoptar un lenguaje poetico y a usar imagenes y metáforas Tenemos en definitiva que crear un codigo nuevo de lenguaje, que nos hara pasar de la afirmacion a la negacion, y luego al «paso al limite»

Cuando digo, por ejemplo «Dios es justo», pretendo afirmar de el una cualidad fundamental, la idea de un Dios injusto es contradictoria o perversa Tengo razon pues al decir que Dios es justo Pero tengo enseguida que corregir mi afirmacion, porque no tengo experiencia mas que de hombres y mujeres justos sin duda, pero cuya justicia sigue siendo muy limitada Ahora bien, Dios, la justicia absoluta, no puede tener limites Esa es la razon de que Jesus, a proposito del atributo similar de la bondad, le dice al joven rico «¿Por que me llamas bueno? El unico bueno es Dios» (Mc 10,18) Estoy pues obligado a corregir enseguida mi formula y decir Dios no es justo de la misma manera que fulana de tal es justa, sino que es justo en un sentido enteramente distinto, que a fin de cuentas tiene poco que ver con las justicias humanas Pero no puedo detenerme aqui Porque tengo que decir en cualquier caso algo positivo Tengo que realizar un paso al limite diciendo Dios es justo de manera absoluta, el es la justicia misma, es decir, que es justo infinitamente mas alla de toda justicia humana, con una justicia de la que no tengo idea ni representacion La justicia humana no es mas que una palida imagen de la justicia divina Utilizo por tanto la palabra justicia

porque no tengo otra y ese término evoca para mí algo real. Podría decir: Dios es «superjusto», o «absolutamente superjusto», pero correría el riesgo de devaluar el lenguaje. Uso entonces, en primer lugar, una afirmación, y luego una negación, para acabar finalmente diciendo algo que está más allá del sí y del no, más allá de toda justicia creada<sup>5</sup>.

### *Lenguaje y verdad*

La dificultad planteada por el lenguaje nos conduce al problema de la verdad. No basta con que un lenguaje sea sincero. Es necesario que sea verdadero, es decir, que la realidad a la que se refiere corresponda con lo que se dice. Sin duda, esta realidad superará siempre la ambición del lenguaje. Por esa razón nuestros lenguajes son sólo parcialmente verdaderos, porque no pueden encerrar en sus palabras la totalidad de lo real. Se contentan con aproximarse a ella de manera más o menos adecuada.

Descubrimos también que la verdad no es en conjunto unívoca, como si no hubiera nada entre lo verdadero y lo falso. Muchas de las cosas que sabemos o decimos contienen elementos de verdad, sin dejar por ello de estar mezclados con el error. Asimismo, existen diferentes niveles de verdad. La experiencia sensible nos muestra que el sol gira alrededor de la tierra. Esto es verdad en un primer nivel. Hay que pasar a otro nivel de reflexión y de conocimiento para descubrir que la tierra gira alrededor del sol. En la historia han sido necesarios siglos de observación para pasar de uno a otro. La geometría euclidiana sigue siendo verdadera, aun cuando sus postulados sean superados en otras concepciones del espacio y del tiempo.

Hay en fin *alvéolos* diferentes de verdad: la verdad científica es uno de ellos; la verdad poética es otro. Una afirmación puede ser perfectamente verdadera en un ámbito y no en otro.

---

<sup>5</sup> La teología llama a este procedimiento la triple vía de la afirmación, la negación y la «eminencia», asociando la afirmación y la negación para tender hacia el infinito

La verdad religiosa constituye un alvéolo original de verdad. Siempre se expresa de manera más o menos torpe. Por eso su expresión tiene siempre necesidad de perfeccionarse y afinarse. Pero un lenguaje muy ingenuo puede tener un contenido que no lo es en absoluto.

### *Las «intervenciones» de Dios en el mundo*

Hablar de Dios, al que no vemos y del que no tenemos ninguna representación, simplemente porque él es el Totalmente Otro, es ya muy difícil. Pero, ¿cómo hablar de las intervenciones de Dios en nuestro mundo? Porque tal es el primer objeto de toda religión que pretenda apoyarse en una revelación<sup>6</sup>. ¿Cómo hablar del encuentro entre el Absoluto y la realidad concreta de lo que se desarrolla en nuestro espacio y nuestro tiempo (es decir, la contingencia empírica de nuestro mundo)? ¿Cómo «hacer hablar» a Dios?<sup>7</sup>. ¿Cómo hablar de la creación y del fin de los tiempos? ¿Cómo hablar de esta afirmación paradójica de la fe cristiana: el Hijo de Dios se ha hecho hombre?<sup>8</sup>.

Observemos inmediatamente que estas cuestiones se refieren a dos casos sensiblemente diferentes. El caso del principio del mundo y del final de los tiempos, respecto de los cuales, por hipótesis, no disponemos de ninguna información «histórica»; y el caso de las intervenciones de Dios en el corazón de la historia, que nos han sido transmitidas por «testigos», en particular la vida, la muerte y la resurrección de Jesús.

### *El caso del comienzo*

Cuando se trata del comienzo del mundo, estamos ante un caso extremo. Por hipótesis, no podía haber ningún testigo de

<sup>6</sup> Sobre la revelación, cf infra, pp. 171-201.

<sup>7</sup> ¿Tiene sentido decir que Dios habla al hombre? Sobre esta cuestión, cf infra, pp. 172-178.

<sup>8</sup> No me refiero aquí al fondo del problema de la «encarnación», que se planteará más adelante, en pp. 411-420, sino simplemente al problema del lenguaje planteado al respecto.

la creacion del mundo, antes de la creacion del hombre Nadie piensa tampoco que el primer hombre creado dispusiera ya de la escritura para dar cuenta de estos acontecimientos primigenios El lenguaje y la escritura se desarrollaron mucho despues Solo con el transcurso del tiempo los hombres se plantearon la cuestion del comienzo del mundo, lo que es por lo demas signo del dinamismo que los mueve a ir hasta el final en todas las cuestiones Se trataba por tanto para ellos de hablar de un acontecimiento del que no habia ningun testigo ni ninguna tradicion historica

El conjunto de las religiones antiguas de Oriente Medio atribuia espontaneamente el comienzo del mundo a un poder superior y trascendente Para hablar de el, no tenian mas que una solucion proponer un cuento o un relato que, sirviendose por supuesto de los datos de observacion del cosmos de que disponian, no pretendia tener valor cientifico o historico en el sentido moderno de estos terminos Pero transmitia una serie de enseñanzas de naturaleza religiosa sobre este origen A tales cuentos o relatos se les suele llamar, en el lenguaje de la ciencia de las religiones, *mitos*

Este termino es ambiguo, porque en nuestra cultura conlleva un aspecto peyorativo El mito es algo que se inventa, que no tiene consistencia, que no tiene nada que ver con la realidad —se habla asi de un «mitomano»—, en definitiva, pura ficcion Este juicio global es injusto, porque aunque el mito no pretenda en modo alguno ofrecer una fotografia de la realidad empirica, tiene su propia verdad

Por ejemplo, las fabulas de La Fontaine no pretenden contar historias verdaderas, tanto mas cuanto que suelen hacer hablar a los animales Por eso son mitos, en el sentido etimologico del termino, puesto que se denominaban *mythos* las fabulas de Esopo, el predecesor griego de La Fontaine Pero la fabula pretende ofrecer una enseñanza sobre un aspecto del comportamiento de los hombres y advertir sobre lo justo y lo injusto Empieza —o termina— con una moraleja «La razon del mas fuerte es siempre la mejor, como enseguida vamos a mostrar» Asi comienza la celebre fabula del lobo y el cordeiro Y la del cuervo y el zorro termina asi «Sabad que todo aduador vive a expensas de quien lo escucha»

Hay pues una verdad de la fábula o del mito, pero esta verdad pertenece al orden de la enseñanza moral y social. Un relato imaginario puede ser también portador de una verdad religiosa. Porque en los relatos del comienzo pasamos de la moral a la religión. El término de mito ha venido así a designar los relatos concernientes a «la historia de los hechos de los seres sobrenaturales», según Mircea Eliade, gran especialista de la ciencia de las religiones. Se trata de una historia sagrada, que da cuenta del origen de las cosas y es portadora de un sentido global del mundo que el creyente rememora por medio de celebraciones y ritos. En este marco es en el que hay que interrogar los relatos bíblicos del comienzo.

### *La naturaleza de los relatos bíblicos del comienzo*

¿Son «mitos» de este orden los relatos de la creación y de la caída que hay en la Biblia? Fundamentalmente sí: recogen la intervención libre de Dios en el comienzo absoluto del mundo, con un acto de creación; son reveladores de un «proyecto» de Dios para este mundo. Dan así un sentido a la vida de los hombres. Evidentemente, no son relatos históricos en el sentido propio del término, ya que pretenden contar lo que ningún espectador pudo ver. Por otra parte, el modelado del hombre con barro, la presencia de dos árboles y de cuatro ríos, la serpiente tentadora, son rasgos míticos presentes en los relatos mesopotámicos. El relato bíblico está marcado claramente por el contexto religioso de la época en que se elaboró. Por tanto, no hay que buscar nada en estos relatos desde el punto de vista de la historia de los acontecimientos. Pero sí, y mucho, respecto de su significación. Se habla a propósito de ellos de un «género literario» original.

El mito tiene como carácter general el inscribirse en un tiempo convencional, que no tiene nada que ver con el tiempo cósmico real. Es el tiempo del «Érase una vez...», de nuestros cuentos de niños. Eso es lo que ocurre en el Génesis. Igualmente, el tiempo de la creación está vinculado a un lugar, el «paraíso», del que el hombre y la mujer serán expulsados tras la caída. En nombre incluso de la solidaridad espa-

cio-temporal, se puede decir que si el tiempo es mítico, el lugar lo es también.

Dicho esto, que es esencial, hay que advertir también que los «mitos bíblicos» tienen caracteres muy particulares que marcan su originalidad y los destacan en parte del marco general de los mitos antiguos. Así, pasan sin darse cuenta del tiempo convencional a nuestro tiempo concreto, y no dejan de estar vinculados a la ciencia de su tiempo.

El tiempo originario convencional continuará, en efecto, después de los relatos del comienzo sin ninguna indicación de discontinuidad. Los once primeros capítulos del Génesis cuentan la historia de los inicios de la humanidad situándola en un tiempo convencional, pero sin señalar ningún corte cuando el curso del tiempo llega finalmente hasta los tiempos del redactor. Adán y Eva tienen hijos, la tierra se puebla, etc. Estos relatos, sin duda, están impregnados de rasgos míticos (el diluvio, la torre de Babel). Pero conducen progresivamente a la historia, a la de Abrahán y los patriarcas, y luego a la de la constitución del pueblo elegido con Moisés. No hay ruptura de la continuidad desde el Génesis hasta los libros de los Reyes de Israel y de Judá, claramente situados en la historia.

El relato del Génesis tenía igualmente en su tiempo una pretensión que podríamos llamar «proto-científica». Porque hoy se sostiene que la redacción de este relato estuvo influida por el sistema cosmológico babilonio, fruto de una cultura «que disponía de medios de observación elaborados, especialmente de los astros, y resolvía operaciones matemáticas de tercer grado»<sup>9</sup>. Génesis 1-3 en particular menciona los diferentes elementos del mundo tal como se presentaban; el texto tenía la función de dar cuenta de las razones y de las causas explicando por qué el mundo es lo que es, y está compuesto de la manera que lo está, habitado por los hombres tal como son. Es lo que se llama una explicación «etiológica» (de la palabra griega *aitia*, que significa «causa»).

El relato bíblico de los orígenes, tal como era leído, llenó en efecto la laguna científica de la humanidad hasta los tiempos modernos. Mientras no se supo nada científicamente acer-

<sup>9</sup> P GIBERT, *Bible, mythes et récits de commencement*, Seuil, París 1986, 64



ca de los orígenes, se consideró sin más que estos relatos tenían un alcance empírico, es decir, que las cosas que contaban habían ocurrido tal como se contaban. Esta actitud era tan espontánea que ni siquiera se cuestionaba<sup>10</sup>.

Un especialista en estas cuestiones, Pierre Gibert, concluye que los relatos bíblicos de los orígenes son relatos mixtos, míticos por cierto número de rasgos, pero también relatos que tienen la pretensión de dar sentido al comienzo de una historia unificada que llega hasta nuestros días. En este sentido, son portadores ya de una primera *desmitización* (o *desmitologización*), por usar el término difundido por el exégeta y teólogo luterano Rudolf Bultmann (1884-1976). Expresan ya el paso del mito, o del cuento, a la historia.

Los relatos del comienzo no deberían pues ser ya problema, ni para el no creyente ni para el creyente. El primero puede apreciarlos y juzgarlos en función de su intención y de su género literario. El segundo queda liberado de todo malestar y angustia ante la aparente contradicción entre ciencia y fe. Puede asimismo estar seguro de que está en consonancia con la postura de la Iglesia.

---

<sup>10</sup> Cuando el discurso científico empezó a enunciar algunas conclusiones sobre el comienzo del mundo, no podía sino entrar en conflicto con la mentalidad pseudo-científica que consideraba los relatos bíblicos como de primer grado. La Iglesia católica se dejó atrapar durante demasiado tiempo en esta trampa. Mantenía, con razón, la enseñanza religiosa de estos relatos, pero pensaba que su realidad empírica era necesaria para la salvaguardia de esta enseñanza. De este modo, dio lugar a toda una serie de interpretaciones que se llamaron «concordistas» porque querían armonizar los datos de la ciencia nueva con las enseñanzas bíblicas. Por ejemplo, se decía que los seis días de la creación podían corresponder a las eras geológicas de la formación de nuestro planeta. Se trataba evidentemente de un camino que no conducía a ninguna parte. El farmacéutico Homais, de la novela de Flaubert *Madame Bovary*, podía burlarse de la historia de Jonás, que estuvo tres días en el vientre de la ballena: ignoraba simplemente que el libro de Jonás es un cuento, como también, por ejemplo, el libro de Job. Pero en esta época, sin duda, no había nadie para contarle. Hoy, a excepción de raras confesiones protestantes, este punto está bien claro. Por parte católica, la encíclica de Pío XII de 1950 (*Humani generis*) liberó a los historiadores y a los exégetas reconociendo la realidad y el valor de los diferentes géneros literarios.

## ¿Mitos científicos?

Recurrir a los relatos es un procedimiento tan profundamente arraigado en el espíritu del hombre, que los investigadores científicos especialistas en el comienzo del mundo exponen los resultados de sus investigaciones en forma de un argumento que tiene todo el carácter de una historia y que a veces hace incluso alusión a los textos bíblicos. El físico Steven Weinberg, premio Nobel en 1979, cuenta en su libro *Los tres primeros minutos del universo*<sup>11</sup>. «Al comienzo, hubo una explosión. No una explosión como las que se pueden ver en la tierra, que parten de un centro determinado y se extienden englobando un volumen cada vez mayor del aire circundante, sino una explosión que tuvo lugar en todas partes simultáneamente, ocupando todo el espacio desde el principio, cada partícula huyendo de todas las demás (...).

Después de una centésima de segundo aproximadamente, el momento más antiguo del que podemos hablar con una cierta seguridad, la temperatura del universo se elevaba a cerca de cien mil millones de grados Celsius (...).

El universo en fin estaba lleno de luz (...)»<sup>12</sup>.

¿Cómo no pensar en el comienzo del Génesis, es decir, en el comienzo de toda la Biblia: «Al principio Dios creó el cielo y la tierra» (Gén 1,1)? El científico trata aquí de reconstruir el acontecimiento primordial. A partir de ahí, inicia inevitablemente un relato temporal, evocado por la «centésima de segundo aproximadamente». Ahora bien, este «relato» está fundado en el aprovechamiento de datos matemáticos y astronómicos no representables. Si el autor actúa así, es porque es un hombre situado en el tiempo y no puede actuar de otro modo desde el momento en que pretende responder a cuestiones que se plantea como hombre. Pero está haciendo lo mismo que el redactor del Génesis. Por eso se ha podido hablar a este respecto de «mitos científicos» del comienzo. No se trata evidente-

<sup>11</sup> S. WEINBERG, *Les trois premières minutes de l'univers*, Seuil, Paris 1978 (trad. esp., *Los tres primeros minutos del universo*, Alianza, Madrid 1994<sup>12</sup>), citado por P. GIBERT, *o.c.*, 58.

<sup>12</sup> P. GIBERT, *o.c.*, 58-59.

mente de criticar la competencia científica de Weinberg, aunque sin duda otras teorías más recientes han llevado a precisar o corregir algunas de sus afirmaciones. No se trata tampoco de hacer un concordismo barato sobre la base de esta coincidencia entre el Génesis y Weinberg. Lo que interesa subrayar es la necesidad ineludible del hombre de pasar por el relato. Y hasta el investigador más especializado se plantea siempre la cuestión del valor y la pertinencia de sus resultados de cara a la realidad. Es perfectamente consciente de que pasa por representaciones para expresar lo inexpresable. «Es la cuestión del parentesco entre el espíritu mítico y el espíritu científico la que hay que plantear aquí, a riesgo de chocar una vez más con los científicos»<sup>13</sup>.

### *El fin de los tiempos*

Lo dicho del comienzo vale también para el fin. A la hora de hablar del fin, no disponemos, como es evidente, de ninguna representación. El fin de los tiempos no está ahí, y los científicos discuten para saber si el tiempo puede y debe tener un fin. Hablando en términos humanos, la Biblia propone argumentos algo convencionales y que tienen una dimensión mítica. Pero, al igual que con el principio, articula estos argumentos al final de la historia humana y del mundo. No los sitúa en un más allá, sino en nuestro aquí espacio-temporal. Se trata del «punto omega» de la historia, momento en el que Dios interviene con todo su poder para transformar nuestro mundo en otro mundo de bienaventuranza y de paz. Estos argumentos y escenificaciones son muy difíciles de entender para nosotros, ya que tienen una dimensión apocalíptica y describen una serie de calamidades que se abaten sobre la humanidad, con un juicio al final. Es pues necesaria mucha agudeza para «descodificarlos»<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> *Ib.*, 64

<sup>14</sup> Sobre esta «descodificación», cf *infra*, pp 607-609 y 613-615

*El Absoluto interviniendo en la historia las teofanias*

Pero la Biblia nos describe tambien la intervencion de Dios en el tiempo de la historia Ya en el Antiguo Testamento, Dios interviene a menudo en favor de su pueblo por medio de palabras y obras Pero, ¿como transmitir palabras atribuidas a Dios? Por supuesto, se trata siempre de palabras humanas, comprensibles para los hombres Hay por tanto codigos de lenguaje que indican que tales o cuales palabras son atribuidas a Dios El mas frecuente es el de la *teofania* (es decir, la manifestacion de Dios)

Hay una serie de rasgos que caracterizan la teofania como *lenguaje* Estan tomados del mundo de representaciones de la epoca de los redactores y tienen por objetivo evocar al mismo tiempo la trascendencia de Dios respecto de la naturaleza, de la que es señor, como un organista que sabe extraer del organo los acordes deseados, y su proximidad al hombre, al que hace su interlocutor En las teofanias hay truenos y tormentas, o por el contrario el murmullo de una brisa suave, una nube que cubre un lugar o un santuario, un estremecimiento de la naturaleza, la presencia de angeles, la aparicion de Dios en fin, sea en forma de una voz solo, sea en forma de una figura humana misteriosa, mas o menos revestida de gloria La teofania mas importante del Antiguo Testamento es evidentemente la del Sinai, en la cual Moises recibe las tablas de la Ley En ella se muestra que la trascendencia absoluta de Dios no es incompatible con el encuentro y el verdadero dialogo con los hombres

El Nuevo Testamento tiene tambien sus teofanias. Los angeles en el cielo anuncian el nacimiento de Jesus de manera gloriosa La voz de Dios resuena en el momento del bautismo de Jesus, autenticando su mision delante de los hombres La misma voz se deja oir tambien en el momento de la transfiguracion, con el signo de la nube El temblor de tierra que acompaña a la muerte de Jesus en Mateo es un signo de tipo teofanico

## La teofanía de la resurrección de Jesús

El signo teofánico esencial relativo a Jesús se da al término de su existencia por la resurrección<sup>15</sup>, signo de su victoria definitiva sobre la muerte y confirmación por Dios de la autenticidad de su misión. Con la resurrección de Jesús estamos, en efecto, en el cruce mismo de lo trascendente divino con nuestra realidad espacio-temporal humana. Observemos en primer lugar que la resurrección de Jesús en sí misma no es objeto de ninguna descripción ni de ningún relato. Es objeto sólo de una afirmación, desprovista de todo término técnico. Las dos palabras de las que se sirve el Nuevo Testamento para referirse a ella son metáforas: las de *despertarse* y *levantarse*, es decir, *ponerse de pie*. En nuestro mundo imaginario, el sueño es considerado como hermano de la muerte. En él en efecto estamos tumbados y no nos comunicamos con los otros. El despertar es pues un retorno a la vida, de la que vuelven todos los signos. Ocurre lo mismo con el hecho de ponerse de pie, de abandonar la posición tumbada, después de una enfermedad, y de reanudar las actividades. No hay nada más difícil que encontrar un lenguaje que no sea demasiado inadecuado para expresar una realidad que no se ha producido más que una vez a lo largo de la historia.

Los signos teofánicos de la resurrección son en cierto modo colaterales: presencia de ángeles en el sepulcro vacío anunciando a las mujeres el mensaje, luego apariciones de Jesús a sus discípulos en formas que subrayan la trascendencia de su nueva condición con respecto al espacio y al tiempo. Su ascensión es la teofanía final del ciclo de las apariciones.

Estos signos y manifestaciones de Jesús vivo después de la crucifixión, transmitidos por testigos, tienen una importancia capital para hacernos comprender no sólo lo que ocurre, sino también el sentido de este acontecimiento único. El caso no es comparable con el del comienzo y el fin de los tiempos. Nos encontramos en el curso de la historia y hay ciertas referen-

---

<sup>15</sup> Sólo nos ocupamos aquí de la resurrección por lo que respecta al lenguaje; volveremos a ocuparnos de ella en cuanto tal en el capítulo 14, *infra*, pp. 349-379.

cias históricas accesibles. Sin embargo, la naturaleza misma de la resurrección se nos escapa, ya que se presenta como un paso de nuestro mundo al mundo de Dios. Esta es la paradoja: tenemos que hablar de ella con los recursos de nuestro lenguaje, pero somos incapaces de definirla. Podemos decir lo que no es, pero no podemos decir positivamente lo que es. Evidentemente, el problema del lenguaje no es la dificultad mayor que plantea la resurrección a nuestra fe. Pero es inseparable de ella.

### *El Absoluto presente en el corazón de la historia Jesús*

Con Jesús estamos en presencia de un mas allá de la teofanía, o de una teofanía excepcional, que dura la vida entera de un hombre, porque Jesús proclama: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9). Se nos anuncia en efecto que Dios mismo en la persona de su Hijo se ha hecho hombre, y que este hombre, Jesús, ha compartido en todo y por todo, sin restricciones, la condición humana. Se trata de una afirmación totalmente paradójica, teniendo en cuenta lo que significan los términos «Dios» y «hombre». Aquí el modo de revelación de Dios pasa por un sujeto humano. Contemplando la conducta y escuchando la palabra de Jesús, descubriendo la excepcional concordancia entre una y otra, se nos invita a reconocer la acción y la palabra de Dios mismo. Tal es la pedagogía de la *encarnación*, sobre la que habremos de volver con detenimiento. Se entiende que sea sin duda la realidad más difícil de admitir de todo el cristianismo. Si la menciono aquí es sólo para mostrar hasta dónde llega el deseo de Dios de comunicarse con nosotros por medio de un lenguaje auténticamente humano.

Lo específico de esta manifestación de Dios está en apelar relativamente poco a los signos divinos. No obstante, era inevitable que algunos signos propiamente divinos se ofrecieran como confirmación por parte de Dios de la autenticidad de la misión de su enviado. Pero vienen como complemento de la revelación de Jesús, realizada según el lenguaje de la existencia humana. Ya nos hemos encontrado con ellos, en particular el signo capital de la resurrección.

### III LENGUAJE RELIGIOSO Y LENGUAJE UNIVERSAL

He evocado aquí el difícil problema de un lenguaje humano y limitado que, no obstante, tiene que hablar del Absoluto, de lo Ilimitado, en definitiva, de Dios y de sus intervenciones en la historia. Pero he dejado de lado otro problema, menos terrible aparentemente y sin embargo muy complejo: el de la diversidad de las culturas y la universalidad del lenguaje religioso. Todo lenguaje es inevitablemente particular, se inscribe en el tiempo y el espacio de una historia y de una cultura, a pesar de lo cual el lenguaje religioso que habla de Dios pretende dirigirse a todos. Tiene una pretensión universal y, en principio, debe ser comprensible para todos.

#### *El lenguaje, vehículo de una comunicación universal*

Este punto es hoy objeto de múltiples debates. Algunos llegan a decir incluso que las culturas son hasta tal punto heréticas unas respecto de otras, que ciertos conceptos elaborados por unas son totalmente incomprensibles para otras. Tal afirmación equivaldría a decir que en la tierra hay dos o más categorías de hombres, que, en definitiva, son tan diferentes que no pueden comunicarse entre sí acerca de lo esencial, es decir, sobre el sentido de su vida. Esta idea es rechazada por el hecho de que, a pesar de las profundas diferencias culturales, todos nos comunicamos sobre la faz del planeta, aun cuando no hablemos la misma lengua. Las culturas se comunican entre sí y, hasta cierto punto, pueden llegar a mezclarse. Los campos de la política, la economía y la ciencia son un ejemplo palpable de la capacidad de todos los hombres para comunicarse sin fronteras. En todo el mundo nos servimos de los mismos ordenadores y a través de ellos nos comunicamos.

Por lo que respecta a la cultura, todo es traducible de manera más o menos laboriosa, y así vemos como muchos japoneses o chinos se convierten en especialistas en literaturas o artes europeas. La investigación filosófica puede también comunicarse de una cultura a otra. No se ve entonces por que,

en el terreno religioso, tenga que haber fronteras infranqueables, dado que la condicion humana es la misma para todos. Si algun dia llegan a aparecer extraterrestres, el único verdadero problema será saber si podemos comunicarnos con ellos. Si es así, podremos decir que son verdaderamente hombres, aunque tengan una antena en la nariz.

### *Culturas particulares y alcance universal*

Una vez asentado esto, es menester reconocer el peso de la diversidad de las culturas, de la cual la multiplicidad lingüística es un aspecto esencial. La sintaxis varía de unas lenguas a otras. El uso de los tiempos gramaticales remite a concepciones diferentes del tiempo. La fijación de la realidad por medio de las palabras no siempre se corresponde. El juego de los sinónimos y de los homónimos (por ejemplo, «delfín» puede designar tanto al hijo del rey como a un mamífero marino) es diferente, lo que hace que los juegos de palabras sean directamente intraducibles. Una lengua dispondrá de un termino preciso para designar una idea que faltara totalmente en otra. En ingles, por ejemplo, hay una misma palabra para decir «consejo» y «concilio»: *council*; sólo el contexto disipa la ambigüedad. O bien la misma idea se expresa por medio de contrarios. Por ejemplo, los alemanes, en lo tocante a los transformadores eléctricos, usan la advertencia *Lebensgefahr* («peligro de vida»), es decir, peligro para la vida, donde nosotros diriamos «peligro de muerte». El lenguaje es aparentemente contrario y, sin embargo, la idea es la misma. Asimismo, el funcionamiento de los artículos es propio en cada lengua, habiendo algunas en las que ni siquiera existen los artículos. Se podrian multiplicar las observaciones de este tipo. Las lenguas humanas se han ido constituyendo con una infinidad de particularidades. Pero siempre mantienen un alcance universal, es decir, que lo que yo digo hoy aquí ha de poder ser entendido siempre y en todas partes. De esto no se sigue, sin embargo, que la manera que tengo de decirlo, las palabras de las que me sirvo, sean verdaderamente capaces de transmitir mi idea siempre y en todas partes. El problema de



la «traducción», no sólo de la traducción de una lengua a otra, sino también de la transposición cultural de un universo de significación a otro, resulta por tanto esencial.

### *La transmisión de la fe: el lenguaje de la Biblia*

Ocurre exactamente así en lo que concierne al lenguaje religioso y la transmisión de la fe. Todo movimiento religioso parte de un lugar y un tiempo, y se encuentra condicionado por su lenguaje original. La Biblia usa el lenguaje de los pueblos antiguos de la cuenca mediterránea. Es expresión de un mundo cultural muy concreto: el de los antiguos hebreos. De ahí nuestra dificultad para entender ciertos términos, ciertas ideas y representaciones, ciertas maneras de hablar también. Este es el origen de las dificultades de interpretación de los textos bíblicos. Es manifiesto que no nos encontramos en el mismo nivel. Esto explica que, para desentrañar el sentido de los textos, los intérpretes (los «exégetas») hayan tenido que desarrollar un trabajo gigantesco, tanto dentro como fuera de la Iglesia. Esto se refiere al Antiguo y al Nuevo Testamento. ¡Cuántos textos evangélicos o pasajes de las cartas de Pablo parecen oscuros en una primera lectura! Esa es la razón de que la lectura bíblica en las iglesias vaya normalmente acompañada por un comentario, cuya finalidad es explicar el sentido del pasaje. El comentario traduce el texto en términos actuales.

Esto no facilita las cosas. Pero, ¿cómo hacer si no? El «profeta», es decir, el que cree deber comunicar a sus hermanos una experiencia de Dios, no puede escapar a esta ley. Jesús tampoco escapa a ella: habla en la lengua y según el lenguaje de sus contemporáneos. Hasta cierto punto tenemos que atenernos a las palabras que él empleó, porque toda traducción corre el riesgo de dejar escapar parte del sentido. Las traducciones son absolutamente necesarias; pero deben ser continuamente confrontadas con el original.

Hemos visto que el lenguaje religioso reposaba sobre una transposición del lenguaje de nuestra existencia corriente y finita. Esto concierne evidentemente a la Biblia. Pero esta efec-

túa otra transposición: retoma los términos clave del lenguaje religioso de su tiempo, pero en muchos casos inyecta en estas palabras un sentido nuevo en virtud de la originalidad propia de la revelación judía y cristiana. La revelación de Dios, como se ha dicho, no puede expresarse sino en términos humanos, pero no encuentra ya hechas las palabras necesarias. Por eso adopta las palabras clásicas pero modifica, yo diría que «convierte», su sentido. La Biblia habla de sacrificio; pero el término es objeto de una verdadera conversión y de una espiritualización que lo purifica de connotaciones inaceptables, en particular cuando se afirma que la muerte de Jesús fue un «sacrificio»<sup>16</sup>. El grave peligro está aquí en tomar las palabras, no ya en su sentido bíblico, sino en el de los arquetipos no convertidos que se encuentran en nuestra mentalidad.

Entre los textos bíblicos y nuestra mentalidad actual sigue habiendo una gran distancia cultural. Todavía tenemos que reconocer que Jerusalén y Atenas son los orígenes de la cultura que hemos heredado. Muy distinto es lo que ocurre con un indio, un chino o un japonés, por no poner más que ejemplos asiáticos. El problema de la «traducción» del mensaje cristiano a sus usos se hace entonces infinitamente más complejo.

### *Lenguaje de la Biblia y lenguaje de la Iglesia*

Pero al lado del lenguaje de la Biblia está el de la Iglesia. Ambos lenguajes distan mucho de ser idénticos. En realidad, el lenguaje de la Iglesia es fruto de una primera traducción de las lenguas hebrea y semita a la lengua griega y, más tarde, latina. Es sabido que la gran expansión del cristianismo tuvo lugar en el mundo mediterráneo, griego y latino. Es algo que se observa ya desde la redacción del Nuevo Testamento, que se hizo en griego y no en hebreo; en él vemos rasgos de la cultura griega que se introducen en un pensamiento de tipo judío. Con el tiempo, los paganos convertidos al cristianismo serán infinitamente más numerosos que los cristianos procedentes del judaísmo. Y espontáneamente tratarán de «tra-

---

<sup>16</sup> Cf infra, pp. 335-343.

ducir» a su cultura y a su lengua las grandes afirmaciones de la fe cristiana

Este movimiento cristalizara a lo largo de los siglos IV y V con la reunion de los primeros grandes concilios. El problema sera entonces encontrar los terminos griegos capaces de «traducir» exactamente la afirmacion biblica de que Jesus es Señor e «Hijo de Dios». Porque toda traduccion es una interpretacion, y habia varias traducciones en pugna. La afirmacion cristiana de la encarnacion planteaba dificultades a la razon filosofica griega. Al hacerla entrar en los esquemas griegos, habia varias maneras de entenderla<sup>17</sup>

Es lo que ocurría con la interpretacion de la fe. Pero una vez mas, tampoco habia aqui un termino hecho que permitiera expresar con exactitud la afirmacion cristiana. Solo a traves de un largo combate en torno al lenguaje se fueron elaborando progresivamente los terminos necesarios, siendo luego confirmados por la autoridad de los concilios. El empleo de tales terminos conllevaba inevitablemente el rechazo de otras interpretaciones que suponian una grave merma en la significacion de las palabras originales. Estos combates, que no siempre fueron ejemplares, porque los hombres siguen siendo siempre hombres, adquieren todo su sentido cuando se ve como a traves de ellos se iba imponiendo una justa interpretacion de la fe cristiana.

En cierto modo las grandes declaraciones conciliares son un «es decir» con relacion a las afirmaciones biblicas. Cuando uno dice «es decir» en el curso de una conversacion, no pretende afirmar nada nuevo, sino retomar la misma idea ex-

---

<sup>17</sup> Pongamos un ejemplo de un terreno completamente diferente: la famosa resolucion 242 de la ONU afirma que el Estado de Israel ha de poder gozar de «fronteras justas y reconocidas». El texto redactado en ingles, no contiene ningun articulo, ni indefinido ni definido. Por lo que son posibles dos interpretaciones: la de los palestinos, que consideran que estas fronteras han de establecerse por medio de negociaciones; y la de los israelíes, para los que las fronteras ya establecidas no deben cuestionarse y constituyen «las» fronteras justas. ¿Cual era el sentido que los redactores querian dar a la resolucion? Es un punto continuamente discutido. He aqui como la falta de un simple articulo puede dar lugar a un grave contencioso politico prolongado durante decadas. Basilio de Cesarea decia ya en el siglo IV que las palabras mas pequenas del lenguaje pueden tener las consecuencias mas graves.

presandola con otras palabras, o sea, «traduciendola» para hacerla mas clara. Las primeras declaraciones conciliares revelan la intencion de poner en correspondencia la afirmacion biblica o evangelica con las expresiones tomadas del lenguaje griego, y luego latino, para decir lo mismo.

### *El problema de la inculturacion*

Este paso a la cultura griega fue el primer acto de lo que hoy se llama la *inculturacion*. La inculturacion es el lento proceso por el que una nueva cultura hace suyo y se apropia el mensaje cristiano, expresandolo con sus propias palabras, viviendolo en el contexto de sus propias costumbres, creando una liturgia adaptada a su temperamento y a sus tradiciones artisticas, etc. Esta inculturacion, por lo demas, no puede realizarse sin una cierta forma de «conversion» que le permita abrirse a los datos nuevos del cristianismo. El lenguaje elaborado por la Iglesia de los primeros siglos fue la primera inculturacion del mensaje cristiano, en el mundo griego primero y luego en el mundo latino, quiza la unica verdaderamente lograda.

Aqui esta sin duda la fuente del malestar actual en relacion con el lenguaje de la fe. A lo largo de las distintas epocas, y sobre todo desde los tiempos modernos, el esfuerzo de actualizacion y de modernizacion del lenguaje cristiano ha sido insuficiente. No ha seguido suficientemente la evolucion de la civilizacion. Las palabras de las que este se sirve se han visto marginadas, perdiendo su conexcion real con el lenguaje corriente, que se desarrollaba en otras direcciones. Insensiblemente, las cosas de la fe se han ido haciendo extrañas a nuestro mundo, porque se han apartado de su lenguaje, si bien este a veces se remite al lenguaje religioso a proposito de realidades profanas, para bien o para mal. A un libro pretendidamente fundamental en un campo se le llamara «la biblia de...». A una disposicion de apertura espiritual se la llamara actitud «ecumenica». La palabra «dogma» evocara un *a priori* ideologico cuya discusion es inadmisibile para sus partidarios. Una disputa teorica y sin interes, empeñada en partir un pelo por la mitad y que parece sin sentido, sera tachada de disquisicion.

«teológica». Pero todas estas expresiones apenas contienen ya nada del sentido cristiano de estos términos.

El caso es aún más delicado en virtud de las consecuencias de los dos grandes movimientos misioneros del mundo cristiano en los siglos XVI y XIX. Se exportó espontáneamente el modelo cultural occidental y su vocabulario a regiones en las que se trataba de implantar la fe y de edificar de nuevo la Iglesia. La cuestión de la apertura cultural se planteó ciertamente en algunos lugares, por ejemplo en el siglo XVII con la cuestión de saber si ciertos ritos, en particular funerarios, practicados por los chinos o los hindúes eran o no compatibles con el cristianismo. En la mayoría de los casos se resolvió de manera demasiado negativa. Esa es la razón de que la Iglesia se enfrente hoy, en un ámbito mundial, en los países de vieja civilización cristiana, y más aún en las Iglesias de los antiguos países de misión, con tremendos problemas de inculturación que afectan a las afirmaciones más fundamentales de la fe.

## SEGUNDA PARTE

«CREO EN DIOS PADRE»

## Preámbulo

Abordemos ahora el primer «artículo» del credo y entremos en lo que es el objeto de la fe del creyente. Este objeto es propuesto como una *buena noticia para el hombre*. Se le anuncia que ese Dios por el que no puede dejar de preguntarse, no sólo existe, sino que además y sobre todo se interesa por él. Es un Dios para el hombre. El hombre existe por Dios, como el niño existe por sus padres. No es un rival, como suspicazmente tiende a pensar nuestra cultura. Uno de los grandes resortes del ateísmo contemporáneo se inscribe en un esquema de rivalidad: «No hay lugar para dos. O Dios o el hombre. Si Dios existe, el hombre no es nada. Si Dios no existe, entonces soy libre. Si el hombre existe de verdad y libremente, entonces no hay lugar para Dios».

Muy al contrario, la fe cristiana nos presenta a un Dios «filántropo», es decir, a un Dios que ha creado al hombre por amor dentro de un designio muy concreto, «para tener a alguien a quien comunicar sus bienes» (Ireneo). Un Dios que ha creado al hombre para poder comunicarse personalmente con él. Porque desea «hacer alianza» y relacionarse con el hombre en una fidelidad que él mismo compara con un matrimonio por amor. Esta comunicación pasa por la palabra y la acción de Dios en la historia, fruto de su iniciativa. Nuestro credo se presenta como una respuesta a esta iniciativa.

Estas afirmaciones, que algún lector podrá encontrar piadosas, idealistas y abstractas, suscitan inmediatamente un gran número de objeciones. El terreno parece particularmente minado. En cada uno de los capítulos de esta segunda parte empezaremos por enumerar los principales obstáculos a la fe cristiana, antes de exponer lo que esta dice.

No volveremos sobre las pruebas de la existencia de Dios porque lo esencial a este respecto ya se ha dicho y el verdadero problema, en definitiva, se encuentra en otra parte, como ya anteriormente presentimos. La primera cuestión que nos plantearemos será la relativa a la imagen que nos hacemos de Dios y a la imagen que él nos revela de sí. *Dios se presenta a nosotros como un padre*, y no como el presidente de un tribunal, ni como un Dios vengativo, que no deja de prohibir y sancionar, en definitiva, como un Dios violento y que da miedo. ¿Cómo convertir una imagen degradada de Dios, que quizá esté profundamente arraigada en nosotros, tanto si somos creyentes como si no? (cc. 4 y 5).

Dios se presentará a continuación como creador; tal es, por lo demás, el orden que sigue el credo. La Biblia nos dice que Dios creó el universo entero y que vio que «era muy bueno». Aquí puede haber cuestiones científicas que presenten obstáculos a la cuestión religiosa. Conviene poner un poco de claridad en el asunto y discernir lo que corresponde a la ciencia y lo que pertenece a la fe (c. 6). La reflexión anterior relativa al lenguaje sobre los comienzos nos ha adentrado ya por este camino.

Otra cuestión es la de saber si Dios puede hablarle al hombre, dialogar con él e intervenir en su historia. ¿Qué sentido puede tener tal afirmación sabiendo que uno no encuentra a Dios como a un amigo por la calle y que la experiencia de Dios pasa por otros canales? Usando los términos cristianos clásicos, diríamos que es la *revelación* la que está en cuestión. ¿Puede Dios revelar al hombre algo de su propio misterio? (c. 7).

Pero, ¿cómo creer que todo eso pueda ser verdad, que el mundo pueda ser «bueno», ante la inmensidad del mal en el mundo? El problema del mal es sin duda el obstáculo más grave de toda fe en Dios. Esta objeción ha adquirido recientemente una fuerza excepcional ante los horrores del siglo XX: guerras mundiales, genocidios «diversos», si se puede utilizar expresión tan trivial para una realidad tan trágica. ¿Dónde está Dios en todo esto? Si Dios existe, ¿cómo puede permitir tales cosas? ¿Acaso es un eterno Nerón? Un tema difundido hoy es el de «pensar a Dios después de Auschwitz» —Auschwitz como símbolo de todos los horrores— (cc. 8 y 9).



## Dios y sus imágenes en nuestro tiempo

Muchos de nuestros contemporáneos no se encuentran cómodos con Dios. Somos los herederos del gran movimiento hacia el ateísmo que ha recorrido los tiempos modernos. Hoy el ateísmo no es ya virulento, como pudo serlo a comienzos del siglo XX, ni siquiera triunfante, como a mediados del mismo. Pero sigue estando ahí, en formas más modestas, y se transforma en olvido y en ausencia. Creyentes o no, todos estamos impregnados en alguna medida de agnosticismo. Algunos han tomado partido de una forma en apariencia sosegada; pero en otros Dios sigue presente como un fondo de inquietud.

Se prolonga así un contencioso permanente entre Dios y los hombres. La Biblia nos dice que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. Voltaire contesta: «El hombre se lo ha devuelto bien». La humorada encierra una buena parte de verdad. Nuestras imágenes de Dios no son inocentes. Espontáneamente nos hacemos de Dios una imagen caricaturesca que, por contraste, nos permita rechazarla.

Tratemos de analizar estos fenómenos de rechazo, de ausencia o de proyección (en este capítulo) antes de abrirnos al Dios que la revelación cristiana nos propone, que es un Dios auténticamente *padre* (c. 5). Pero este mismo término es ya objeto de contienda debido a las distintas «imágenes de padre» presentes en nuestra cultura.

## I. MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD

¿Qué es la «modernidad»? Es un cierto clima que se ha instaurado en la cultura europea desde la segunda mitad del siglo XVII. Se caracteriza por un cambio en los espíritus que modifica el modo que tiene el hombre de comprenderse dentro del mundo y ante Dios. El hombre reivindica desde entonces su autonomía. La filosofía se emancipa de la teología, primero con Descartes (1596-1650), luego, de manera más radical, con la filosofía Ilustrada en el siglo XVIII. El hombre se siente desde entonces «mayor» delante de Dios. Hace la experiencia de esta autonomía a través de una serie de descubrimientos científicos y técnicos, con los que toma conciencia de su eficiencia y de su dominio sobre la naturaleza. En relación con esta, se siente liberado de todo temor religioso o mágico. El movimiento se acelera a lo largo del siglo XIX, para alcanzar en el XX una velocidad vertiginosa. Se produce así una verdadera «revolución industrial» que transforma profundamente el estado de la sociedad tradicional. La autonomía se traduce entonces en individualismo.

La reivindicación de autonomía se hace también política. Los pueblos reclaman libertad e instauran regímenes democráticos. Fue la época de las grandes ideologías filosóficas, luego políticas, que prometían un futuro resplandeciente. La modernidad se había hecho triunfante. Ante los progresos inauditos de la ciencia y de la técnica, y también ante los desarrollos de la reflexión racional, se podía vislumbrar un porvenir radiante. El «cientifismo» anunciaba que el hombre podría resolver todos sus problemas gracias a la ciencia y a la técnica. Pero las transformaciones de la vida social encontraban al mismo tiempo en las conciencias la resistencia de los comportamientos tradicionales. Se quería y se rechazaba el cambio simultáneamente.

Este gran movimiento es también el del avance de la secularización. La cuestión de Dios se hace cada vez más problemática. Se observa ya en el siglo XVII una primera manifestación cultural de ateísmo con los «libertinos». Este ateísmo se desarrollará en los siglos sucesivos, con el tema de «la muer-

te de Dios» y el surgimiento de numerosos conflictos entre la razón y la fe. La religión acabará siendo considerada como una actitud humana todavía infantil y, por tanto, superada.

El siglo XX nació bajo el signo de la modernidad. Pero ha conocido dos guerras mundiales. Nuestras sociedades toman conciencia de que son impotentes ante la violencia que anida en ellas, violencia siempre presente en ciertos conflictos hereditarios. Hemos asistido al gran declive de las ideologías políticas y a la caída de los regímenes comunistas. La ciencia ha mostrado que, por sí sola, no puede resolver todos los problemas del ser humano. Los hombres se sienten atemorizados ante su incapacidad para orientar hacia el bien común unos intercambios económicos cada vez más mundializados. El crecimiento de la riqueza económica va acompañado por el aumento del paro y por disparidades cada vez mayores entre los países ricos y los países pobres. Se plantea la pregunta de si «el futuro tiene todavía porvenir».

Esta sociedad, heredera de la anterior, ha pasado al régimen del consumo de masas. Se la llama «posindustrial» porque su centro de gravedad no está ya en la creación de grandes polos de producción, sino en el sector «terciario», es decir el de los servicios, los medios de comunicación y de información, la sanidad, la cultura y el ocio, que se convierten a su vez en un «producto» comercial. Es la sociedad de la informática. Asistimos a una transformación prodigiosa de la naturaleza y de la circulación del saber. El individualismo ha sido promovido al rango de ideal y va acompañado por una liberación inaudita de las costumbres. Pero, paradójicamente, da lugar a una masificación de los comportamientos, cada vez más condicionados por la opinión. Es conocida la expresión del ensayista canadiense McLuhan a propósito de los medios de comunicación: «El mensaje es el masaje». Al mismo tiempo, la movilidad de las poblaciones, determinada por las exigencias económicas, provoca efectos desestructurantes sobre las conciencias.

El término, poco elegante y harto difícil de definir, de «posmodernidad» trata de englobar estas características. Expresa a la vez una continuidad y una ruptura con la modernidad. La posmodernidad no es ya triunfalista, sino más bien

«desencantada», pesimista y cansada. Está dominada por la pérdida de las referencias, ya diagnosticada en la introducción de esta obra. El hombre ya no se exalta, sino que, por detrás de un comportamiento distendido (*cool*), se busca angustiosamente.

Para muchos la cuestión de Dios no es ya objeto de debate o conflicto. Cae por su propio peso. Algunos insisten en el «retorno de lo religioso»; pero, además de que numéricamente sigue siendo algo poco importante, en la mayoría de los casos es algo ambiguo y a veces «salvaje».

Modernidad y posmodernidad son ante todo hechos que es menester tomar como tales antes de juzgarlos. Los elementos positivos y negativos están en ellas muy entremezclados. Se podría comparar esta situación con una larga y difícil crisis de adolescencia, que no llega a su fin. Una crisis, incluso de crecimiento, por definición es algo difícil de pasar. Sería desastroso lamentarse por el pasado. La solución no está detrás de nosotros, sino delante, en la aplicación de todas las energías disponibles. La cuestión de Dios adquiere una nueva dimensión en virtud de las cuestiones procedentes de la modernidad y de la posmodernidad; al mismo tiempo es más exigente y está más agudizada. La desaparición de Dios en nuestro mundo no es fatal.

## II. DEL RECHAZO A LA AUSENCIA

Ilustremos lo que acabamos de exponer de manera muy general examinando un cierto número de tomas de posición de estas dos épocas en torno al problema de Dios.

### *El tiempo de la muerte de Dios*

El ateísmo contemporáneo es en parte una reacción contra el «deísmo» de los siglos XVII y XVIII, que relegaba al Dios de

una religion natural y sin dogmas al rango de gran relojero de un mundo del que se despreocupaba. De un Dios así, el hombre no puede tener sino deseos de librarse.

El tema de la muerte de Dios esta presente en los tiempos modernos desde que el poeta alemán Jean Paul, en un texto celebre, evocara como una pesadilla el anuncio de que «no hay Dios» puesto en boca del mismo Cristo. Este ultimo cuenta que, despues de su muerte en la cruz, se elevo por encima de los soles y descendio hasta los ultimos limites de los abismos, que no descubrio mas que el vacio y que todos los hombres estan desde entonces «huerfanos»<sup>1</sup>

El tema recorrio el siglo XIX, primero con Ludwig Feuerbach (1804-1872) y Karl Marx (1818-1883). Para Feuerbach, Dios no es mas que la proyeccion del hombre. «La conciencia de Dios es la conciencia que el hombre tiene de si, el conocimiento de Dios es el conocimiento que el hombre tiene de si»<sup>2</sup>, dicho de otro modo es el hombre quien ha creado a Dios a su imagen. Marx adopta en lo esencial la misma tesis. «Es el hombre el que hace la religion, no la religion la que hace al hombre»<sup>3</sup>

Friedrich Nietzsche (1844-1900) se interna por un camino distinto, pero paralelo. En *La gaya ciencia* pone en escena a un demente que, con una linterna en la mano a plena luz del dia, recorre el mercado gritando «¡Busco a Dios!» Y luego explica «¿Donde esta Dios? ( ) ¡Voy a deciroslo! ¡Lo hemos matado!, ¡vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero, ¿como lo hemos hecho? ¿Como hemos podido vaciar el mar? ¿Quien nos ha dado la esponja para borrar el horizonte entero? ¿Como hemos hecho para desencadenar esta Tierra de su Sol? ¿Hacia donde gira ahora? ( ) ¿No vamos errantes como a traves de una nada infinita? ¿No sentimos el aliento del vacio? ¿No hace mas frio? ¿No es siempre de noche, y cada vez mas de noche? ¿No es necesario encender las

<sup>1</sup> El texto de Jean Paul (Richter) fue traducido por Mme de Stael en su libro *De l'Allemagne II*, Flammarion, s/f, 71

<sup>2</sup> L. FEUERBACH, *Essence du christianisme*, Maspero, Paris 1973, 129-130 (trad. esp., *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid 1995)

<sup>3</sup> K. MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Aubier, Paris 1971, 51

linternas desde por la mañana? ¿No se oye todavía el ruido de los sepultureros que han enterrado a Dios? ¿No huele todavía la putrefacción divina? ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! Y somos nosotros quienes lo hemos matado»

El profeta demente acaba entonces su proclamación dramática diciendo: «Llego demasiado pronto (...), mi hora no ha llegado todavía. Este formidable acontecimiento está aun en marcha y viaja; no ha llegado todavía a oídos de los hombres (. .).

Se dice también que ese mismo día el demente entró en diferentes iglesias y entonó su *Requiem aeternam Deo*. Echado fuera y exigiéndole explicaciones, no cesaba de repetir: «¿Para qué sirven estas iglesias, si no son más que fosas y tumbas de Dios?»<sup>4</sup>».

A esta muerte de Dios en el mundo de los hombres Nietzsche opondrá la profecía del «superhombre», «el sentido de la tierra», capaz de reemplazar a Dios.

Lo propio de estos ateísmos procedentes del siglo XIX es el presentarse como humanismos. Es lo que antes subrayaba justamente H. de Lubac en su libro *Le drame de l'humanisme athée*<sup>5</sup>. El autor revela en él la intención del ateísmo más reflexivo y consciente, la de proponer un verdadero humanismo. Mientras que la religión aplasta al hombre, el ateísmo pretende servir y elevar al hombre. El humanismo ateo es el de la reivindicación de la autonomía del hombre, ya adulto y sin necesidad de ningún tutor divino.

Estas diferentes formas de ateísmo se han transmitido al siglo XX, acompañadas por otra forma, la de Sigmund Freud (1856-1939), el inventor del psicoanálisis. Este relacionó la actitud religiosa con la neurosis obsesiva. La horda primitiva que constituía la humanidad original habría matado al «padre arcaico», al que estaba sometida y que garantizaba en ella el orden social. Fue el desenlace primitivo del complejo de Edipo. Este crimen habría destruido la organización del grupo, que

<sup>4</sup> F NIETZSCHE, *Le gai savoir*, en *Oeuvres philosophiques complètes* V, Gallimard, Paris 1967, 137-138 (trad. esp., *El Gay saber*, Espasa-Calpe, Madrid 1987)

<sup>5</sup> Spes, Paris 1944 (trad. esp., *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid 1990)

se habría reestructurado según un modelo fraterno. Pero la consecuencia es una angustia que impregna la vida en su conjunto, y en particular el ejercicio de la sexualidad. Esa es la razón de ciertos cultos de expiación de este crimen primitivo. Sacrificios periódicos apaciguan la angustia y permiten dominar el miedo, sin reconciliar verdaderamente con este padre ya divinizado. Freud verifica este funcionamiento en el judaísmo y en el cristianismo. Estamos en presencia de un mito científico del mal originario y de la génesis de la religión. La teoría de Freud fue mal recibida por los especialistas, pero ha contribuido a difundir una idea de la religión como proyección de las contradicciones internas del psiquismo humano.

A mediados del siglo XX, después de la II Guerra mundial, surgió un pensamiento deliberadamente ateo con el movimiento del «existencialismo», en particular con los filósofos Albert Camus y Jean Paul Sartre. Es sintomático el que Sartre titulara una célebre conferencia en la Sorbona *L'existentialisme est un humanisme*<sup>6</sup>. Al mismo tiempo, el ateísmo doctrinario y político se imponía a una gran parte del mundo integrada en el «bloque comunista».

Por su parte, un grupo notable del mundo científico profesaba y enseñaba un ateísmo sereno. La escuela del «estructuralismo» suponía asimismo un ateísmo metodológico. En los años setenta Claude Lévi-Strauss decía resumiendo en la televisión: «Una de dos: o bien el hombre está en la significación, o bien la significación está en el hombre. En el primer caso, la interpretación es religiosa; en el segundo, todo se resuelve en el interior de la estructura humana». Fue en esta escuela donde se proclamó por primera vez la «muerte del hombre», como consecuencia lógica de la «muerte de Dios». Con otras palabras, el hombre pierde su carácter absoluto de persona, como unidad de sentido en sí misma, para quedar reducido al conjunto de estructuras que descubre en su vida personal y social o que es capaz de hacer realidad.

La idea de la muerte de Dios fue retomada en la segunda mitad del siglo XX por ciertos teólogos cristianos, sobre todo

---

<sup>6</sup> Conferencia publicada luego por Nagel, París 1946 (trad. esp., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona 1992)

de origen norteamericano, en formas sorprendentes que se podrían incluso caricaturizar así: «Primer artículo del credo: Dios no existe; segundo artículo: Jesucristo es su Hijo». Es decir, que conviene mantener todos los valores del cristianismo encarnados en Jesús, sin pretender que estos supongan la existencia de Dios.

¿Cuántos de estos profetas de la muerte de Dios percibieron que estaban «secularizando», invirtiendo su sentido, un tema originariamente cristiano? Porque si se admite que Jesús es el Hijo de Dios, hay que decir entonces que Dios murió en la cruz. En el siglo VI importantes debates teológicos giraron en torno a la cuestión: ¿se puede llegar a decir que «una de las personas de la Trinidad fue crucificada en la carne y murió»? El mismo Lutero abordó este tema teológico en su célebre «teología de la cruz». ¿Quién piensa hoy que el anuncio de la muerte cultural de Dios en nuestro mundo occidental está retomando los mismos términos de san Pablo cuando habla del «escándalo y la locura» de la cruz? (1Cor 1,23).

### *El tiempo de la ausencia*

El ateísmo «posmoderno» es ciertamente heredero de este movimiento de ideas, pero es inmensamente más pacífico. No es ya militante; ya nadie lucha «contra» Dios. Dios no está ya ahí; simplemente está ausente. Si está en algún lugar, será en otra parte, y basta. Ha permanecido durante demasiado tiempo ausente y mudo ante los interrogantes de los hombres; por lo que estos han decidido simplemente prescindir de él. Dios es «inútil». Él mismo se ha exiliado. Los hombres han optado por su propio camino y actúan «sin».

Un gran teólogo protestante alemán, Dietrich Bonhöffer, víctima de la barbarie hitleriana en 1945 en Berlín y gran testigo de la resistencia espiritual al nazismo, se topó en la prisión con esta ausencia de Dios y describió la nueva situación del cristiano. El hombre, habiéndose hecho «mayor» (expresión que viene de Kant), puede muy bien prescindir ya de Dios. Dios no es ya el «tapaagujeros» de las debilidades y desfallecimientos del hombre, ni tampoco de las lagunas de su



saber «La religion es una piel que va encogiéndose en el baño de la ciencia» (A Dumas<sup>7</sup>) Dios parece una hipótesis superflua, cada vez mas alejada de las diferentes esferas de la vida humana. Bonhoeffer lucha contra todo intento de hacer que el hombre adulto vuelva al estadio de su infancia o pubertad, es decir, a la minoría de edad (P Ricoeur), para hacerle sentir de nuevo la necesidad de Dios. Por el contrario, dice «Yo quisiera hablar de Dios, no en los límites, sino en el centro, no en la debilidad, sino en la fuerza, no a propósito de la muerte y de la culpa, sino de la vida y de la bondad del hombre»<sup>8</sup>. En definitiva, Bonhoeffer querría que el cristianismo fuera objeto de una fe, y no de una «religion», en el sentido que el da a esta palabra. Insistía por tanto en la presencia de Dios en la realidad del mundo, y no en la hipótesis metafísica de la existencia de Dios. A Dios lo encontramos en el anonadamiento de Jesús en la cruz «¡El Dios que está con nosotros es el que nos abandona!» (Mc 15,34). El Dios que nos deja vivir en el mundo, sin la hipótesis de trabajo Dios, es aquel ante quien estamos continuamente. Delante de Dios y con Dios, vivimos sin Dios. Dios se deja desalojar del mundo y clavar en la cruz»<sup>9</sup>. Dios es impotente y débil en el mundo, y solo así está con nosotros y nos ayuda.

Estas ideas paradójicas, que han sido en alguna medida retomadas después, tienen el interés de mostrarnos hasta qué punto este gran cristiano había asimilado, en la prueba por la que pasaba, las coordenadas contemporáneas de la cuestión de Dios. Nos invitan igualmente a abordar el problema de Dios, no en función de una «utilidad», sino en un clima de gratuidad.

La preocupación por el ateísmo invadió los ambientes cristianos en los años 1960-1980. Se tomaba entonces mayor conciencia en Francia de la presencia de un ateísmo de masas, convertido en un hecho de civilización, que impregna toda la

---

<sup>7</sup> A DUMAS, *Une théologie de la réalité*. Dietrich Bonhoeffer, Labor et Fides, Ginebra 1968, 202 (trad. esp., *Una teología de la realidad*. Dietrich Bonhoeffer, DDB Bilbao 1971).

<sup>8</sup> D BONHOEFFER *Résistance et soumission*. Labor et Fides. Ginebra 1973, 290 (trad. esp., *Resistencia y sumisión*, Sigueme, Salamanca 1983).

<sup>9</sup> Ib., 366-367.

vida pública de la sociedad y que todo el mundo, en mayor o menor medida, respira. Los cristianos entablaron entonces numerosos diálogos con los «ateos», que parecían fascinarlos, en particular por los valores morales de los que a menudo eran testigos. Había además en los cristianos una cierta mala conciencia: ¿acaso el ateísmo no es en parte responsabilidad de los cristianos? Se veía también en el ateísmo una posibilidad de purificar el sentido de Dios. El ateísmo, por su parte, se mostraba muy respetuoso con la persona del «hombre Jesús» y proponía una auténtica moral sin Dios. Este ateísmo se presenta a sí mismo como una «fe» en el hombre, como testimonio el título de una obra que tuvo su hora de celebridad, *La foi d'un incroyant*, de Francis Jeanson<sup>10</sup>.

En este mismo contexto, la constitución pastoral del Vaticano II *Gaudium et spes* sobre *La Iglesia en el mundo actual* (GS 19-21) consagra varios párrafos al análisis del ateísmo. Constata la existencia en el mundo de un ateísmo de masas y de un «nuevo humanismo»; y trata de describir las diversas manifestaciones de un fenómeno muy complejo. Se pregunta acerca de la responsabilidad de los creyentes al respecto. Concede un lugar importante al ateísmo marxista, que por entonces estaba en fase de expansión. Exhorta también a un diálogo sincero entre creyentes y ateos y a la mutua colaboración de cara al servicio del mundo. No faltaron ateos que subrayaron entonces este nuevo tono por parte de la Iglesia al hablar de ellos: no se trata ya del anatema, sino del diálogo (R. Garaudy).

### III. IMÁGENES SINIESTRAS DE DIOS

A este fuerte movimiento cultural que ha desarrollado en nuestra sociedad el tema del ateísmo se ha añadido la expresión de un resentimiento crítico respecto de una serie de representaciones de Dios, consideradas inadmisibles y de las

---

<sup>10</sup> Seuil, París 1963

que se acusa al cristianismo de haberse hecho portador. No se puede pasar por alto esta acusación, cuyo alcance es gravísimo, aun cuando no haya de considerarse la motivación principal del ateísmo moderno. No es, en efecto, a una caricatura de Dios a lo que este se opone, sino justamente a la idea misma de Dios.

### *Un Dios «perverso»*

La expresión «Dios perverso» es de reciente lanzamiento. Quizá habría que decir con más precisión un «Dios pervertido». Con las mejores intenciones del mundo, se puede «construir al revés» (M. Bellet) una imagen de Dios escandalosa. La expresión recapitula así toda una serie de percepciones, sentimientos y rechazos ante las representaciones corrientes de Dios. Es conocida la famosa queja de Gide, que marcó profundamente la primera mitad del siglo XX:

«Mandamientos de Dios, habéis lastimado mi alma.  
Mandamientos de Dios, ¿sois diez, o veinte?  
¿Hasta dónde estrecharéis vuestros límites?  
¿Enseñaréis que hay todavía más cosas prohibidas?  
¿Promesas de nuevos castigos contra la sed  
de todo lo que he encontrado bello en la tierra?  
Mandamientos de Dios, habéis enfermado mi alma»<sup>11</sup>.

El Dios con el que se ha quedado Gide es ante todo y sobre todo un Dios que *prohíbe*. Un Dios sádico en cierto modo, que pone en la creación una inmensa cantidad de cosas a disposición de nuestro deseo y que, al mismo tiempo, pone entre ellas y nosotros el muro de la prohibición. Es un Dios provocador, que empuja en cierto modo a los hombres a la falta, para luego poder castigarlos mejor.

Es un Dios que, al amparo de su trascendencia divina, se ofrece a la humanidad en espectáculo. Lo puede todo (es «todopoderoso»); lo sabe todo, nos mira sin cesar, sin que nos

<sup>11</sup> A. GIDE, *Les nourritures terrestres*, Nouvelle Revue Française, París 1924, 125 (trad. esp., *Los alimentos terrenales*, Alianza, Madrid 1984).

demos cuenta, como un *voyeur* que se complace en contemplar lo que nunca experimentará. Sabemos el malestar que provocan hoy los sistemas de vigilancia por vídeo en las empresas y en los almacenes. Me miran y me vigilan en todo lo que hago, sin que yo me dé cuenta, para poder cogerme *in fraganti*. Del mismo modo penetra Dios en mi intimidad en todo momento. No dispongo frente a él de ningún jardín secreto, de ninguna intimidad, de ninguna libertad. Sería semejante a un policía cuidadosamente escondido en un lugar de la carretera particularmente tentador para el exceso de velocidad y que te comunica el resultado del radar con una sonrisa de satisfacción.

Porque ese Dios que prohíbe es ante todo un Dios que *castiga*. ¡Ay de quien no vaya por donde hay que ir! Constantemente lanza contra nosotros la amenaza del castigo eterno. Culpabiliza a los hombres desde el principio. Se complace en hacerlos vivir a su alcance en un constante temor. Delante de él nadie puede pretender hacerse pasar por inocente. Se dice que es el juez supremo, pero es también testigo de cargo y fiscal. Su justicia es una máquina secreta ordenada a los castigos temporales y eternos.

Reconozcamos que esta imagen de un Dios severo y justiciero, de un Dios sin corazón que castiga, anida aún en muchas conciencias. Ha estado demasiado presente en las catequesis del siglo XIX y de comienzos del siglo XX, en el curso de la dramática desviación de lo que se ha llamado la «pastoral del terror». Habría que preguntarle sobre este punto al hombre de la calle, como suele decirse. Evocando con humor esta imagen rígida de Dios en su infancia y los cambios producidos en la Iglesia después del Vaticano II, un anciano lleno de perspicacia me decía: «Si he entendido bien, Dios más bien se ha hecho bonachón al envejecer».

Dentro de esta serie de acusaciones del hombre contra Dios, ¿cómo no nombrar el problema del mal? ¿Cómo puede dejar Dios a la humanidad presa de tantos horrores y atrocidades? ¿No será Dios el autor de nuestros males? La cuestión es tan grave que le dedicaremos un capítulo especial<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf *infra*, c 7, pp. 171-201

### *Un Dios violento*

En esta logica perversa, Dios aparece tambien como un Dios *violento*. ¿Como negarlo ante los innumerables relatos del Antiguo Testamento? Un hombre mayor, excelente cristiano, que se reprochaba no haber leído nunca el Antiguo Testamento, se puso a hojearlo. Un día me dijo «Lo he dejado, no puedo seguir leyendo historias atroces, en las que Dios masacra alegremente a sus enemigos. Todo eso plantea demasiadas objeciones a mi fe». Esta claro que no tenía la clave de lectura que le hubiera permitido entender las cosas. Pero esa reaccion, que es frecuente, se entiende: fue el origen de la herejía de Marción, un cristiano de comienzos del siglo II, que llegó a la conclusión de que el Dios malvado del Antiguo Testamento no era el mismo Dios que el Dios Padre y bondadoso de Jesucristo. A pesar de esto, la Iglesia cristiana de los primeros tiempos nunca quiso abandonar las Escrituras antiguas y siempre las considero como suyas. Será menester explicarlo<sup>13</sup>.

Pero, hoy mismo, ¿no sigue siendo Dios violento? ¿Se tiene en cuenta el escándalo de las dos guerras mundiales del siglo XX, cuyos ejercitos eran mayoritariamente cristianos, catolicos, protestantes u ortodoxos, y estuvieron matandose entre sí durante años, convencido cada uno de los beligerantes de que Dios estaba de su lado? Y, ¿que decir de tantos conflictos mas recientes en los que se invocan motivos religiosos? ¿Que decir tambien de los multiples integrismos religiosos que justifican la violencia en nombre del mismo Dios y corren el riesgo de hacer que toda forma de religion se asimile a la intolerancia absoluta?

Nos topamos aqui con la acusacion de violencia lanzada hoy contra toda religion. La misma idea de un Dios unico, ¿no esta hecha para engendrar la violencia? Confiere en efecto a tradiciones humanas contingentes un valor absoluto, hasta el punto de separarse, de perseguirse a veces y de asesinarse en nombre de Dios. Esto ha sido cierto a lo largo de la historia y lo sigue siendo en la actualidad. Se habla de buena gana de los martires cristianos, pero se olvida con frecuencia que mu-

---

<sup>13</sup> Cf infra pp 114-117

chos de esos mártires fueron ejecutados por verdugos en nombre de la religion, incluso del cristianismo

En cualquier caso, ¿no es Dios intrínsecamente violento, dado que nos hace vivir bajo la coacción y la amenaza? El es el único que es verdaderamente libre, los hombres no pueden existir más que como esclavos suyos. Así es como la conciencia de los tiempos modernos ha llegado a modelar esta imagen de un Dios rival del hombre, un Dios siempre adversario que lo quiere todo para sí y no deja nada para los demás.

*¿Por qué estas imágenes de Dios?*

¿No es esto demasiado pesimista? Evidentemente, no solo hay esto en nuestras representaciones comunes de Dios. He querido sólo expresar lo que, con razón o sin ella, da lugar al sentimiento difuso o firmemente expresado de muchos de nuestros contemporáneos.

Estas imágenes de Dios proceden de tiempos inmemoriales. En la medida en que el hombre se manifiesta religioso, desde que es verdaderamente hombre, en esa misma medida las ideas espontáneas que se crea de Dios son en parte proyecciones de lo que el mismo es, como si de tests de Rorschach se tratara. Es conocido el método de estos tests, que llevan el nombre del psiquiatra que los inventó. Se hace una mancha de tinta en un papel, que se dobla por la mitad con el fin de extender la tinta de manera simétrica a ambos lados del papel. Luego se le pide al paciente que diga lo que esas manchas evocan para él. Este las interpreta en función de su inconsciente, proyectando en ellas imágenes o sentimientos que se ocultan en lo profundo de su alma. Lo mismo ocurre con la idea de Dios. El hombre tiene siempre la tentación de moldearlo a su imagen. Es la parte de verdad que hay en la humorada de Voltaire: «El hombre se lo ha devuelto bien». La idea que el hombre se hace de Dios esta siempre marcada por el pecado. Como él es egoísta, mentiroso y violento, se representa a un Dios con estos mismos sentimientos. Algunas religiones primitivas transmitían incluso la idea de un dios Moloch, que exigía sacrificios humanos

Pero entonces, ¿por qué tales imágenes siguen apareciendo en la catequesis y en la predicación cristiana, cuando la revelación bíblica fue realizando progresivamente una revolución completa de la idea de Dios? Son los avatares de una lucha constante entre los arquetipos humanos, parcialmente perversos en relación con Dios, y los datos de la revelación cristiana. Ocurre periódicamente que estos arquetipos marcados por el pecado se imponen a la novedad cristiana. Así, el cristianismo de los tiempos modernos se ha dejado influenciar en parte por la concepción deísta, la del gran relojero del mundo. De otro modo y en otro ámbito, el de la salvación de los hombres y la redención, este ha presentado también la imagen de un Dios vengador y justiciero, tan preocupado por que el hombre le haga justicia que condenó a su mismo Hijo con una muerte cruenta *antes* que consentir en perdonar<sup>14</sup>. Ahora bien, esto no es bíblico ni pertenece a la tradición antigua de la fe.

#### IV. A PESAR DE TODO, LA PALABRA «DIOS» ESTÁ SIEMPRE AHÍ

Lo que es notable en esta evolución de las ideas es que no ha podido suprimir la palabra misma «Dios». Mientras haya ateos habrá paradójicamente quienes testimonien que la cuestión de Dios anida en lo más profundo de ellos mismos. Negar a Dios es también una manera de confesar que su idea sigue siendo ineludible para el ser humano. Es confesar que uno se ha planteado la cuestión, que ha tenido que plantársela, y que ha tomado la decisión de darle una respuesta negativa. Tal profesión de no-fe va acompañada generalmente por lo demás por una gran fe en el hombre y en los valores que este es capaz de crear, por una esperanza en el futuro de la humanidad y por un compromiso con las grandes causas humanitarias. Porque creer en el hombre es siempre creer en alguien, es tam-

---

<sup>14</sup> Cf infra, c. 13, pp. 338-342.

bién apropiarse el gran movimiento que nos traspasa y nos dirige hacia un absoluto.

Es muy difícil de hecho «desembarazarse» de ese «fantasma» divino. Los mismos que han proclamado de la manera más definitiva la muerte de Dios acaban reconociendo que no termina de morir y que su cadáver todavía se mueve.

Pero la tentación más peligrosa sería la del olvido total del nombre mismo de Dios. No pensemos aquí en el agnosticismo modesto de los que consideran en conciencia que no pueden decidirse a favor o en contra de la existencia de Dios. Pensemos más bien en un indiferentismo en el que la misma palabra «Dios» dejara de existir. En una profunda meditación sobre la palabra «Dios», K. Rahner se expresa del siguiente modo: «Existe la palabra "Dios". Esto por sí solo es ya digno de meditación (...).

Existe la palabra Dios (...). Incluso para el ateo, incluso para el que afirma que Dios está muerto, existe (...) Dios como el declarado muerto, cuyo fantasma es necesario ahuyentar, como aquel cuyo retorno se teme. Sólo cuando ya no existiera la palabra misma, es decir, cuando ni siquiera hubiera de plantearse la pregunta acerca de ella, sólo entonces tendríamos quietud en este punto. Pero esta palabra está todavía ahí, tiene presente».

La palabra por tanto sigue estando ahí y tenemos que dar cuenta de ella. Pero la cuestión se plantea para el futuro: «¿Tiene también futuro? Ya Marx pensó que incluso el ateísmo llegaría a desaparecer, o sea, que la palabra misma "Dios" —usada en tono ya afirmativo ya negativo— dejaría de existir (...). ¿Seguiremos diciendo "Dios", como creyentes o como incrédulos, afirmando, negando o dudando, en una incitación recíproca? (...). El creyente sólo ve dos alternativas posibles: o bien la palabra desaparecerá sin huellas ni remanente, o bien permanecerá como una pregunta para todos, de una u otra manera».

No hay pues más que dos respuestas a la cuestión del futuro de la palabra «Dios». No se trata de hacer pronósticos sobre una u otra posibilidad, sino de examinar el alcance de la segunda: «Pensemos estas dos posibilidades. La palabra "Dios" acabará por desaparecer, sin huellas ni remanente, sin



que pueda verse una laguna que ha quedado como resto, sin que sea suplantada por otra palabra que nos interpela de la misma manera (...). ¿Qué sucede entonces si se toma en serio esta hipótesis del futuro? (...). El hombre se olvidaría totalmente de sí mismo (...) en su mundo y su existencia (...). No notaría que él ya sólo piensa preguntas, pero no la pregunta por el preguntar en general (...).

El hombre habría olvidado el todo y su fundamento, y habría olvidado a la vez —si es que así puede decirse— que él ha olvidado. ¿Qué sería entonces? Sólo podemos decir: dejaría de ser un hombre. Habría realizado una evolución regresiva para volver a ser un animal hábil (...). Propiamente el hombre sólo existe como hombre cuando dice “Dios”, por lo menos como pregunta, por lo menos como pregunta que niega y es negada»<sup>15</sup>.

Este planteamiento es de una rara lucidez. Porque el olvido total de la palabra «Dios» en la humanidad contradiría de manera definitiva lo que ha constituido el rasgo común de todos los seres humanos desde que el hombre es hombre. Este no sería ya el ser que se plantea todas las preguntas, la pregunta de la pregunta y la pregunta que él mismo es. Sería otra cosa. Rahner habla de un «animal hábil», capaz sin duda de organizar un mundo social y técnico, pero que no sería más que un inmenso hormiguero en el que ningún individuo se interrogaría ya sobre el sentido de su existencia. No hay por tanto que sorprenderse de que algunos profetas de la muerte de Dios hayan llegado a la conclusión de que está cerca la muerte del hombre. En este punto cada uno se ve remitido a sí mismo y a la opción fundamental que ha tomado. Nadie puede escapar a su propio debate con Dios.

Pero, ¿qué pasa con el Dios de Jesús?

---

<sup>15</sup> K RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1984<sup>3</sup>, 67-70.

## Un Dios Padre

Ante tantos interrogantes y críticas, el cristiano tiene derecho a decir valientemente que la revelación judeocristiana supone una revolución radical en la idea que los hombres tenían de Dios. El mensaje cristiano sólo tendrá posibilidades de ser escuchado hoy si da testimonio del Dios bíblico y del Dios definitivamente manifestado en Jesucristo. El Dios cristiano es un «Dios diferente» (Ch. Duquoc). Es menester pues recorrer rápidamente el Antiguo y el Nuevo Testamento y las enseñanzas de algunos grandes testigos de la tradición eclesial para apreciar en su justo valor esta «evolución revolucionaria».

Para decirlo en pocas palabras, la diferencia radical entre la revelación judeocristiana y la imagen de Dios en otras religiones estriba en esto: Dios en ella se hace cercano al hombre; se vuelve hacia él con un amor providente; se compromete con él, arriesgándose; entra en nuestra historia. Este Dios no sólo responde a los deseos más profundos del hombre, sino que los sobrepasa infinitamente (cf Ef 3,20).

No se trata, por supuesto, de subestimar las imágenes de Dios presentes en otras religiones. Estas son un testimonio de la búsqueda de Dios por parte del hombre, mientras que el judeocristianismo es testimonio de la búsqueda del hombre por parte de Dios. Sin duda Dios busca al hombre a través de la labor de las otras religiones, y no se excluye el que también en ellas se pueda revelar, aun cuando esta revelación sea parcial y pueda presentarse de manera ambigua, por estar mezclada con errores y desviaciones. Pero aunque las otras religiones dan buena cuenta del esfuerzo del hombre en su impulso hacia Dios, no proponen estas la «filantropía» de Dios

que busca al hombre. Este es quizá el punto clave del diálogo que, dentro del respeto mutuo, el cristianismo debe mantener con las otras religiones.

## I. EL DIOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Pero, ¿cómo se puede hablar de un Padre en relación con el Dios del Antiguo Testamento, que se muestra tan violento y sanguinario? Se impone responder enseguida a esta objeción ya formulada.

*¿Un Dios guerrero y sanguinario?*

Ya en el siglo II Ireneo de Lyon tenía que responder a las objeciones de los gnósticos contra el Dios del Antiguo Testamento, Dios guerrero, Dios «de los ejércitos», Dios que extermina a sus enemigos y que castiga severamente. Un Dios que hace contar historias inmorales, como la del pecado del rey David con Betsabé y la muerte de Urías, el marido molesto, en el campo de batalla. Peor aún: la historia del incesto de Noé con sus hijas ni siquiera es «censurada».

Algo más tarde, Orígenes (185-253) tiene que responder también a las objeciones de la tradición filosófica pagana, que reprocha a la Biblia la grosería de las historias que contaba. Orígenes tratará entonces de profundizar en el sentido «espiritual» o simbólico, declarando: «Lo más sorprendente es que, a través de las historias de guerras, de vencedores y vencidos, se revelan ciertos misterios a los que saben examinarlas»<sup>1</sup>. No debe sorprender por tanto que la cuestión resurja en nuestra época.

Para encontrar la clave de interpretación de estas cosas hay que reconocer la pedagogía de Dios respecto del hombre a lo largo de la historia. Al comienzo de su elección, el pueblo he-

<sup>1</sup> ORIGENES, *Tratado de los principios*, 4,2-8

breo vive todavía en una fase primitiva de la humanidad. Sus costumbres son rudas. La vida de los seres humanos, en particular de los enemigos, tiene poco valor. El pueblo hebreo, como todos los demás pueblos a lo largo de su historia, lucha por su independencia y su supervivencia. Alberga además deseos de conquista. Todo esto conlleva abundante derramamiento de sangre. De la rudeza de estas costumbres son eco las mismas estipulaciones de la Ley: la prescripción del «ojo por ojo, diente por diente» ha de entenderse como una primera limitación de la ley de la venganza, capaz de causar estragos en una sociedad.

Ocurre lo mismo con las concepciones religiosas: el pueblo hebreo no hace todavía ninguna diferencia entre los bienes temporales y los bienes espirituales. Las grandes bendiciones de Dios son para él temporales. Los beneficios que recibe de su elección por Dios son ante todo una larga vida, muchos hijos, prosperidad de las cosechas y del ganado, la victoria en las batallas contra los enemigos. Su régimen político es una «teocracia», aunque reconoce la diferencia entre el rey, el sacerdote y el profeta.

El mismo pueblo elegido tendrá que cruzar el umbral que lleva al monoteísmo, es decir, la concepción de que no hay más que un Dios para todos los hombres, y no un Dios sólo para Israel, opuesto a los dioses de los otros pueblos. Sus prácticas religiosas están influidas por tradiciones paganas del país de Canaán. Tiene que desprenderse de la idea de los sacrificios humanos, como muestra la historia de Abrahán e Isaac. Durante mucho tiempo, no tiene ninguna idea de una vida después de la muerte. La justicia de Dios ha de ejercerse pues aquí abajo, lo que plantea de manera aguda el problema de la retribución.

Cuando este pueblo habla de Dios, lo entiende por consiguiente a partir de esta cultura humana y religiosa ruda. En sus escritos lo describe con una mezcla de rasgos y lo hace hablar con los sentimientos de un hombre violento y con su propio lenguaje guerrero. Cree que en sus combates Dios está con él y le entrega a sus enemigos para que los extermine. Si sufre una derrota, el pueblo comprende entonces que ha pecado y que Dios ha querido hacerles una advertencia.

Como ya subrayaba Orígenes, en estas historias no todo es necesariamente histórico: hay historias vividas e historias contadas. Unas y otras tienen una pretensión pedagógica, es decir, que transmiten o una lección moral o el ejemplo de una experiencia espiritual<sup>2</sup>.

Si se puede decir así, la revelación de Dios asume en conjunto la situación de partida del pueblo hebreo y le sigue el juego. En esta trama de existencias humanas, demasiado humanas, va esta sembrando progresivamente semillas de justicia, de verdad, de amor, de purificación de las costumbres y de invitación a la conversión. La revelación del Antiguo Testamento parte de la imagen de Dios que se forman los hombres con el fin de irlos convirtiendo progresivamente. ¿Podía ser de otro modo, dado que Dios quería salir al encuentro de una humanidad concreta e histórica? Se puede hablar, si se quiere, de «compromiso»; pero esta acusación puede transformarse también en asombro: sí, Dios se atreve a comprometerse con los hombres.

Se observará también que la historia del Antiguo Testamento insiste fuertemente en las prevaricaciones del pueblo: ese pueblo «de dura cerviz» está siempre dispuesto a volver a sus cultos cananeos, a abandonar a su Dios, a traicionar la alianza que

---

<sup>2</sup> Pongamos el ejemplo pintoresco de los combates entre Saúl y David. El primero persigue al segundo a través de las montañas con el fin de acabar con él, porque ve en él a un rival en la realeza. El redactor nos dice explícitamente que Dios ha rechazado a Saúl en virtud de una infidelidad y que ha trasladado la realeza a David. Pero este está aún lejos de haberla conquistado y Saúl sigue ejerciendo el poder. Un día Saúl entra en una cueva para «cubrirse los pies», es decir, para hacer sus necesidades. Pero he aquí que David y los suyos estaban escondidos en el fondo de la cueva. Hubieran podido matar fácilmente a Saúl. Pero David no quiso, porque respetaba al que era todavía rey de Israel. Al día siguiente los dos bandos se interpelan a una distancia prudente. David agita delante de Saúl un pequeño trozo que le había cortado del manto como prueba de que había podido matarlo pero no había querido. Saúl se puso entonces a llorar diciendo: «Tú eres mejor que yo, porque tú me has hecho el bien y yo te hago el mal» (1Sam 24,18). La anécdota divertida adquiere entonces un alcance enteramente distinto: enseña cuál es la verdadera justicia querida por Dios. Más aún, pone en boca de Saúl unas palabras conmovedoras de arrepentimiento: «Eres mejor que yo». ¿Cuántos de nosotros somos capaces hoy de reconocer que otro, un adversario incluso, es «mejor» que nosotros? Bienaventurado ciertamente el que haya podido hacer esta experiencia. Pero, ¿se dirá acaso que es hoy común y ha sido superada pues por nuestra civilización?

se le ha ofrecido. Su historia está hecha de una sucesión de extravíos y arrepentimientos. Se trata pues de un pueblo pecador que habla de Dios, que hace hablar a Dios a su manera.

Pero este discurso se inscribe en un movimiento, lento pero continuo, de purificación de las concepciones, de apertura a la dimensión propiamente espiritual y divina no sólo de la relación del hombre con Dios, sino también y sobre todo de la relación providencial de Dios con el hombre, con el que quiere hacer alianza. En este marco, poco a poco, se va abriendo paso una imagen totalmente nueva de Dios, que constituye el eje central de la revelación bíblica y que permitirá un día la manifestación de Jesucristo. Dios mismo convierte la imagen de Dios. Estamos pues infinitamente más allá de los deseos del hombre: «Lo que el ojo no vio, lo que el oído no oyó, lo que ningún hombre imaginó, eso preparó Dios para los que le aman»<sup>3</sup>. Tal es la invitación que se nos pide reconocer.

Es a partir de este eje de donde conviene desarrollar los grandes atributos bíblicos de Dios, que marcan una diferencia radical con respecto a las religiones del tiempo y de la región. El Dios del Antiguo Testamento no es en definitiva el Dios que castiga por encima de todo, según la caricatura que se ha podido hacer de él. Es un Dios que revela su profunda «humanidad»<sup>4</sup>.

### Un Dios «filántropo»

El término «filantropía» evoca en nuestra cultura un movimiento filosófico del siglo XVIII impulsado por una generosi-

<sup>3</sup> 1 Cor 2,9, que retoma a su vez Is 64,3 y Jer 3,16

<sup>4</sup> Otro punto que no hay que olvidar y que pertenece al orden del lenguaje. La manera de hablar de los hebreos, como ya hemos visto, no tiene en cuenta las causas segundas, sino que todo lo hace depender de Dios de manera inmediata. A partir del momento en que el pueblo hebreo se sabe conducido por Dios, le atribuye sin matices a él todo lo que le concierne. Si ha obtenido una victoria, ha sido Dios quien le ha hecho diezmar a sus enemigos. Los que estudiamos latín todavía nos acordamos de aquella regla de gramática cuyo ejemplo era «César hizo un puente» (*Caesar pontem fecit*). Como era evidente que César no había hecho el puente personalmente, sino que había mandado a sus tropas que lo hicieran, se aconsejaba traducir. «César mando hacer un puente»

dad humanitaria. Este movimiento quería, en cierta medida, oponerse a la «caridad» cristiana. Pero la filantropía humana no sospechaba quizá que estaba retomando, en versión «laica», el tema de la «filantropía divina», estimado por los padres de la Iglesia antigua. El Dios de la Biblia, el Dios del Antiguo y, más aún, del Nuevo Testamento, es un Dios que ama a los hombres. ¿Qué significa esto?

Como todo amor, el de Dios se manifiesta en la atención a la persona amada, en el interés por ella, y en los actos que tiene el valor de realizar en favor suyo, si es verdad que obras son amores y no buenas razones.

El Dios de la Biblia es paradójico. No renuncia en modo alguno a su trascendencia y su santidad absolutas, habida cuenta de que es el totalmente Otro, cuyo misterio el hombre no puede penetrar. Y sin embargo, se revela como el Dios que busca al hombre desde el principio. Desde el comienzo del libro del Génesis, en el difícil relato de la caída<sup>5</sup>, se encuentra esta conmovedora frase en el momento mismo en que Adán trata de esconderse de Dios: «Dios llamó al hombre y le dijo: ¿dónde estás?» (Gén 3,9). Esta frase resuena como una sintonía musical de toda la historia humana: de un extremo al otro de nuestro tiempo, Dios busca al hombre. Hemos visto cómo, nos guste o no, la cuestión de Dios está inscrita en el ser más profundo del hombre, y cómo por ello, desde los orígenes de la humanidad hasta los tiempos actuales de la muerte de Dios, el hombre anda en busca de Dios. Pero, ¿qué es esto ante la afirmación revolucionaria de que Dios busca al hombre? Dicho de otro modo: en todo lo que hacemos, la iniciativa de Dios, que sale a nuestro encuentro, nos precede.

En busca del hombre, Dios se acerca a él. Lejos de aguardarlo «parado», Dios da el primer paso, se pone en camino al encuentro del hombre. El libro del Deuteronomio<sup>6</sup> hace decir a Moisés: «¿Qué nación hay tan grande que tenga dioses tan cercanos a ella como lo está de nosotros el Señor, nuestro Dios, siempre que le invocamos?» (Dt 4,7). Lo que le hace decir a

<sup>5</sup> Sobre el que tendremos que volver más adelante, pp. 239-241.

<sup>6</sup> Literalmente, «Segunda ley»: el libro reformula, por segunda vez, de manera aún más rica, el contenido de la Ley que fue dada en el Sinaí.

Ireneo «Nuestro Dios no es un Dios lejano, sino un Dios cercano», y a Clemente de Alejandria (en el siglo III) «Nuestro Dios es un Dios que se acerca»

Dios se comporta tambien como un amigo Durante la larga estancia de Moises en el Sinai, se nos dice que «el Señor hablaba a Moises cara a cara, como se habla entre amigos» (Ex 33,11) A proposito de esta disposicion divina, observemos que la amistad supone una especie de igualdad entre los que se eligen como amigos Dios, el trascendente por excelencia, quiere considerar al hombre compañero, otorgandole una especie de igualdad con el

### *Un Dios enamorado*

Vayamos mas alla de la filantropia Descubramos a un Dios verdaderamente enamorado Es un amor a la vez materno, conyugal y paterno Por supuesto, hay un cierto antropomorfismo en estas expresiones Se nos dice que Dios experimenta sentimientos respecto de nosotros Todo esto debe entenderse de manera analogica, porque Dios no es un hombre y conviene no recaer en las dificultades antes mencionadas Pero esta vez lo que se evoca es lo mas profundo, lo mas justo, lo mas verdadero que hay en el hombre Pero no temamos tampoco que la multiplicidad de imagenes cree confusion En la tierra nadie puede ser al mismo tiempo madre, padre, esposo y hermano Pero, como cada una de las formas de amor no es mas que un aspecto del amor total, todas pueden atribuirse a Dios

Porque Dios tiene entrañas maternas Hay un lado femenino en el Dios que dice

«¿Puede acaso una mujer  
olvidarse del niño que cria,  
no tener compasion del hijo  
de sus entrañas?  
Pues aunque ella lo olvidara,  
yo no me olvidaria de ti» (Is 49,15)

Este amor se expresa ante todo en relacion con el pueblo de Israel, el pueblo escogido, «porque mucho vales a mis ojos,



eres precioso y yo te amo» (Is 43,4). Sólo progresivamente irán los textos extendiendo el amor de Dios a todas las criaturas (Sal 145,9; Si 18,23).

Dios ha hecho alianza con Israel y compara esta alianza con un verdadero matrimonio. El pueblo escogido era como una niña de pecho abandonada, recogida por un hombre lleno de misericordia y educada como hija suya. Este amor paterno se transforma luego en amor conyugal. El pueblo se convierte entonces en la esposa del mismo Dios, rico en hijos e hijas. Cuando Israel lo abandona y se deja seducir por los cultos cananeos, Dios le reprocha haber cometido un verdadero adulterio y le monta escenas de celos amorosos. Es algo que expresa vivamente el profeta Oseas, cuya vida está marcada por la infidelidad de su propia mujer. La historia de Oseas se convierte en una parábola de la historia de Dios y de su pueblo:

«¡Acusad a vuestra madre, acusadla!  
 Porque ella no es mi esposa,  
 ni yo soy su marido.  
 Que aleje de su rostro  
 sus prostituciones  
 y sus fornicaciones de su seno.  
 De lo contrario, la dejaré desnuda,  
 como el día en que nació;  
 la dejaré como un desierto,  
 la reduciré a tierra seca  
 y la haré morir de sed.  
 No amaré más a sus hijos,  
 porque son hijos de prostitución» (Os 2,4-6).

El texto continúa con una serie de amenazas pronunciadas bajo el efecto de la cólera. Dios habla como un hombre cuyo amor ha sido traicionado. El texto presenta incluso, como en una tragedia clásica, la alternancia entre la cólera y un amor lleno de ternura, más allá de toda lógica aparente, porque se trata de la alternancia de la pasión. He aquí, por ejemplo, palabras de perdón y consuelo:

«Pero yo la atraeré  
 y la guiaré al desierto,

donde hablaré a su corazón. (...)  
 Sí, aquel día —dice el Señor—  
 ella me llamará: "Marido mío" (...).  
 Entonces me casaré contigo  
 para siempre,  
 me casaré contigo  
 en la justicia y el derecho,  
 en la ternura y el amor;  
 me casaré contigo en la fidelidad,  
 y tú conocerás al Señor» (Os 2,16-22).

En esta misma dialéctica amorosa, Dios se arrepiente del mal que, en su ira, quería hacerle a su pueblo. Ante la oración de Moisés, Dios «se retractó del mal que había dicho que iba a hacer a su pueblo» (Éx 32,10-14). En el libro de Oseas expresa el mismo sentimiento: «¿Cómo voy a abandonarte, Efraín; cómo voy a traicionarte, Israel? (...). Mi corazón se revuelve dentro de mí, y todas mis entrañas se estremecen. No actuaré según el ardor de mi ira, no destruiré más a Efraín, porque yo soy Dios, no un hombre; en medio de ti yo soy el Santo, y no me gusta destruir» (Os 11,8-9).

La trascendencia de Dios, por definición, lo pone al abrigo de todo lo que pueda venirle del hombre. Pero amar a alguien es hacerse dependiente de él. Es aceptar hacerse vulnerable a sus golpes y darle la posibilidad de hacernos sufrir. Una misma palabra severa no herirá a una mujer del mismo modo si se la dice un desconocido que si se la dice su marido. Su amor a los hombres hace a Dios vulnerable y «frágil» (M. Zundel).

### *Un Dios celoso por enamorado*

Un enamorado es siempre un poco celoso. Los celos pueden hacerse morbosos entre marido y mujer. Pero, hasta cierto punto, los celos son signo de amor. Precisamente por su amor, Dios se muestra celoso. Un ser celoso puede tener arrebatos de cólera, que, si son justos, son siempre un reverso del amor. Es lo que ocurre con Dios, que no quiere que su pueblo se haga «imágenes talladas», es decir ídolos: «No te postrarás ante ella ni le darás culto, porque yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios

celoso, que castigo la iniquidad del padre en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me aborrecen, pero demuestro mi fidelidad por mil generaciones a todos los que me aman y guardan mis mandamientos» (Éx 20,5-6).

Retengamos la diferencia infinita entre el castigo y la gracia. Sería un error quedarse nada más que con la severidad de un castigo que se anuncia para cuatro generaciones. Este rasgo de la tradición primitiva será corregido precisamente en los escritos del profeta Ezequiel, quien insistirá en la responsabilidad personal, rechazará toda idea de retribución hereditaria y contradirá el viejo proverbio de que «los padres comieron agraces y los hijos tuvieron dentera». El centro de gravedad del texto reside en la desproporción entre la amenaza y la extensión inmensa de la promesa para los que amen. Cada vez que la «cólera divina» se levanta sobre Israel, aunque parezca a veces expresión de una misteriosa trascendencia, no es fruto de un capricho arbitrario, es siempre como reacción a un pecado de Israel y para convertirlo a una nueva fidelidad.

Pero la cólera de Dios es también expresión de la fuerza e incluso de la violencia que anida en el amor. La imagen de un Dios enamorado y que perdona no debe llevarnos a pensar en un Dios «flojo», un Dios «blando», que todo lo consiente y al final lo arregla todo. Un Dios así sería una injuria para el hombre y no lo invitaría a convertir su propia violencia.

### *Un Dios justo y misericordioso*

Por su parte, un Dios enamorado ha de ser un Dios fiel. Las infidelidades, las rupturas de la alianza vienen siempre del pueblo voluble y débil. Por el contrario, Dios sigue siendo «un Dios fiel, en él no hay maldad; es justo y recto» (Dt 32,4). Esta fidelidad es el fundamento de la solidez de Dios, considerado como una roca en la que Israel puede asentarse con toda confianza.

La fidelidad de Dios a su pueblo hace que su amor se convierta sin cesar en misericordia. La misericordia es una actitud de fidelidad, de lealtad, de solidaridad con el amigo infiel, de magnanimidad, de benevolencia. Dios deja tiempo al

malvado para arrepentirse y convertirse. Siente piedad y compasión por los desgraciados, y en particular por los débiles. Dios mismo se presenta así a Moisés como justo después de la apostasia del pueblo, que ha adorado al becerro de oro, al tiempo que acepta renovar la alianza: «Dios clemente y misericordioso, tardo para la ira y lleno de lealtad y fidelidad, que conserva su fidelidad a mil generaciones y perdona la iniquidad, la infidelidad y el pecado» (Ex 34,6-7)

Pero, ¿se opone la justicia divina a esta misericordia? En los textos bíblicos se habla a menudo de castigos —el diluvio, la destrucción de Sodoma y Gomorra, el castigo de David por su adulterio y su crimen, el exilio del pueblo en Babilonia, etc— y, con más frecuencia aun, de advertencias y amenazas. Dios, sin embargo, siempre hace la diferencia entre el pecado y el pecador. Pero esto no es más que un aspecto secundario de la justicia bíblica, que no es la justicia en la que nosotros pensamos partiendo de la institución humana de la justicia. La justicia de Dios va mucho más allá del equilibrio entre los dos platillos de una balanza.

Dios es justo, es el justo por excelencia, por la misma razón que es el santo, porque cumple el derecho, es decir, todo lo que se desprende de su naturaleza y de la alianza contraída con Israel. La justicia consiste en respetar a cada uno de acuerdo con sus derechos más fundamentales «a la existencia y a la vida». En este sentido, «nunca en la Biblia la justicia de Dios va asociada a un mal» (J. Guillet). No es una justicia distributiva, sino una justicia que salva cumpliendo las promesas de Dios. Se hace realidad pues de manera eminente al defender el derecho del pobre. La justicia de Dios no es una justicia que condena, sino la justicia salvífica que justifica al pecador. Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva.

### *Un Dios «humano» que es un Dios Padre*

Paradójicamente quizá para algunos, del Antiguo Testamento debemos retener que Dios es ante todo un Dios de ternura. Esta ternura de Dios, ya subrayada anteriormente, se vuelve a encontrar en la denominación de Padre.

En el Antiguo Oriente no se hacía formalmente la diferencia entre Dios Padre y Dios creador, entre engendrar y crear. Zeus es el padre de todos los dioses del Olimpo y también de los hombres. Porque Dios es la fuente de toda vida. El Antiguo Testamento toma deliberadamente distancia de esta concepción algo confusa. En un sentido muy general, Dios es sin duda el Padre de todas las cosas, en tanto que es su creador. Pero el término de paternidad será empleado sobre todo en referencia a la relación histórica que se entabla entre Dios y su pueblo. Se trata en realidad de una *adopción*, fruto de una libre elección y vinculada a la alianza. Existe a partir de este momento una «posesión» mutua: «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (Lev 26,12). Es esta relación de alianza la que hace de Dios el Padre de su pueblo, y de Israel su hijo. El rey de Israel será llamado por eso «hijo de Dios»; pero no sólo él, porque este título vale para todo el pueblo. El sentido de la expresión es metafórico con relación a la paternidad terrestre. Pone de relieve, no el vínculo de la generación, sino el de la relación afectiva que se establece entre el yo del padre y el tú del hijo. Por eso Dios puede llamarse el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. La paternidad es ante todo expresión de una relación.

En la imagen paterna pueden retenerse dos aspectos: el de la autoridad, si se la considera desde el lado del hijo, y el de la bondad, si se la considera desde el lado del padre (J. Schlosser). El hijo debe respeto y obediencia al padre; pero el padre está lleno de bondad, de ternura, de solicitud y de indulgencia hacia su hijo. Lo sustenta, pero también le advierte. «Aplicado a Dios, "Padre" está en la misma línea que las metáforas del esposo, el pastor y el liberador» (G. Fohrer). Este aspecto será desarrollado sobre todo por los profetas:

«Tú, Señor, eres nuestro padre; nuestro libertador es tu nombre desde antiguo» (Is 63,16).

«Cuando Israel era niño,  
yo le amaba,  
y de Egipto llamé a mi hijo. (...)  
Y yo enseñaba a Efraín a caminar,  
lo llevaba en brazos;

pero no han comprendido  
 que yo cuidaba de ellos  
 Con cuerdas de cariño los atraía,  
 con lazos de amor,  
 fui para él como quien alza a un niño  
 sobre su propio cuello  
 y se inclina hacia él  
 para darle de comer» (Os 11,1-4)

El término «padre» se hará corriente en las oraciones judías; en ellas se invoca a Dios como a un Padre. En ciertos casos el uso del término Dios-Padre se universaliza. Pero la evocación de Dios como Padre está aún lejos de tener la importancia que luego tendrá en el Nuevo Testamento.

### *Un Dios, no obstante, todopoderoso*

Por supuesto, el Antiguo Testamento otorga a Dios los grandes atributos que podemos llamar «metafísicos»: la trascendencia, la grandeza, la gloria, la eternidad, la inmutabilidad, la omnipresencia y la omnisciencia, la sabiduría personificada. Pero había que subrayar en primer lugar lo que constituía la novedad de la revelación bíblica de la imagen de Dios. Estos atributos de trascendencia quedan por su parte afectados y en cierto modo transformados por los que expresan la paradójica proximidad de Dios al hombre. Entre ellos hay uno que conviene entender bien, el de la «omnipotencia» de Dios. Este atributo va unido con frecuencia al de «Padre»: «Dios Padre todopoderoso»<sup>7</sup>.

Se encuentra la expresión sobre todo en los textos litúrgi-

<sup>7</sup> El origen de la expresión no está claro. Se encuentra en la famosa fórmula *Yave Sabaoth*, «Dios de los ejércitos». Es difícil decir su sentido exacto. La expresión significa «Dios de las multitudes», o «Dios de las potencias». Es el Dios que tiene todo poder en el cielo y en la tierra. Se trata de una omnipotencia cósmica. En las religiones tradicionales del Antiguo Oriente, el Dios todopoderoso tiene derecho de vida y de muerte sobre aquellos a quienes ha creado, a imagen de la vida patriarcal, en la que el padre tiene derecho sobre la vida de sus hijos. En el Antiguo Testamento la cosa es ya muy distinta. En griego, la expresión judía se traduce por el término *Pantokratôr*, el que tiene «poder universal». Adquiere entonces un sentido político.

cos de la tradicion judia, que se complacen en la alabanza de Dios y en atribuirle un gran numero de titulos. Encontramos este mismo tono en los prefacios de nuestras plegarias eucaristicas. La expresion esta igualmente presente en los primeros esbozos de formulacion del credo cristiano, en concreto en el simbolo de los apóstoles, al que me refiero en estas paginas, en el seno mismo de su primer articulo.

Para la Biblia, la omnipotencia de Dios se manifiesta no solo en el *cosmos* —Dios es el Señor de la creacion—, sino tambien en la historia de Israel. A lo largo de los siglos el pueblo ha tenido experiencia de este poder, siendo conducido por Dios «con mano fuerte y brazo extendido». Pero no se puede olvidar que en la confesion cristiana, como muchas veces en los titulos judios, esta apelacion va unida a la imagen del Padre. «Al llamar a Dios a la vez “Padre” y “Señor de todas las cosas”, el credo ha unido un concepto familiar con un concepto de poder cosmico para describir al unico Dios. De este modo expresa exactamente el problema de la imagen cristiana de Dios: la tension entre el poder absoluto y el amor absoluto, entre el alejamiento absoluto y la proximidad absoluta, entre el Ser absoluto y la atencion a lo mas humano que hay en el hombre, la compenetracion entre lo maximo y lo minimo»<sup>8</sup>.

Porque el Dios todopoderoso es tambien el Padre que entra en las relaciones de lenguaje: dice «yo» a aquellos a quienes se dirige diciendoles «tu». Su autoridad se inscribe pues en el companerismo de la alianza, que se abre a la reciprocidad. El Todopoderoso sigue siendo el Padre, termino de una relacion filial. El Nuevo Testamento mostrara a que paradójica inversion puede conducir la omnipotente paternidad de Dios.

### *El sentido de los antropomorfismos divinos*

Hay muchos antropomorfismos en todo esto. Se puede sentir la tentacion de criticarlos considerandolos demasiado ingenuos para decirnos algo de Dios. ¿No estamos ante una nueva for-

<sup>8</sup> J. RATZINGER *Foi chretienne hier et aujourd'hui*, Mame Paris Tours 1969 88-89.

ma de proyección del hombre en Dios, so pretexto de revelación? Dios aparece aquí como un hombre muy superior, revestido de todas las cualidades de las que nosotros carecemos.

Sin embargo, estos antropomorfismos son significativos y mucho más expresivos que un sinnúmero de consideraciones metafísicas acerca de Dios. El lenguaje humano, en efecto, no puede hacer otra cosa para hablar de Dios que partir de la experiencia humana. No olvidemos lo que se dijo anteriormente sobre el lenguaje: cada vez que se atribuye una cualidad a Dios ha de negarse en el sentido en que los hombres la poseen, para luego reafirmarse como un absoluto aplicado a Dios.

El papel de estos antropomorfismos es presentar a Dios como un interlocutor, con carácter personal e *histórico*, lleno de iniciativas con respecto a los hombres. El Dios de la Biblia no es un ser abstracto, un Dios de razón, caracterizado por los fríos atributos de la trascendencia. Es un ser muy concreto, un ser que vive, ama (tiene «entrañas»), sufre, hace alianza, se «compromete», se alegra y se arrepiente del mal que había pensado hacerle al hombre. Es también un Dios respetuoso con el hombre. Se propone a él. Pero la respuesta que espera sólo puede ser libre.

Por supuesto, ante esta manifestación de Dios, el hombre no está «forzado» a nada; la conclusión no se impone a él por la pura fuerza del discurso: es invitado solamente a creer. Las preguntas que se le plantean son las siguientes: ¿puede un Dios así ser fruto de la imaginación del hombre?; a pesar de todo el lenguaje humano en que se expresa, ¿no supera en realidad esta imagen de Dios todo lo que el hombre puede concebir acerca de él?; por otro lado, ¿es deseable para el hombre un Dios así?

El hombre que se plantea todas las preguntas puede aún decir: ¿por qué ama Dios así al mundo y a los hombres? ¿no es demasiado bello para ser cierto? Para una pregunta así no hay más respuesta que la gratuidad absoluta del amor que envuelve el designio de Dios para el mundo. Nuestra razón quisiera remontarse indefinidamente de los efectos a las causas en una perspectiva utilitaria. Ya se sabe la pregunta: «¿Para qué sirve la fe?». En estricta lógica, no sirve para nada; como tampoco el amor auténtico sirve para nada. Se justifica por sí mismo. Hay que detenerse aquí: es la gratuidad del amor la



que da el sentido No podemos ir mas alla Pero toda una vida no basta para abrirse a esto

## II EL DIOS PADRE DE JESUS EN EL NUEVO TESTAMENTO

En el Nuevo Testamento, la imagen de la ternura de Dios por el hombre se expresara preferentemente por medio de la palabra «Padre» No es que se suprima la imagen del amor conyugal, sino que a partir de ahora se producira un reparto de las imagenes entre el Padre y el Hijo El amigo de los hombres, el esposo que viene a celebrar su boda con la humanidad, es Jesus

Pero la imagen paterna de Dios ¿no es entre nosotros objeto de cierto rechazo? ¿No hay un gran peligro en querer atribuir a Dios el termino Padre? La psicologia profunda nos ha revelado las grandes ambigüedades que se ocultan bajo el afecto entre un padre y sus hijos Freud ha analizado el arquetipo del deseo de matar al padre. En nuestra sociedad, la relacion padre-hijos o padre hijas (como, por lo demas, la relacion madre-hijos o madre-hijas) ofrece numerosos ejemplos de contraimagenes amor posesivo, abuso de autoridad, desprecio del padre hacia un hijo que no le conviene y cuyas posibilidades de crecimiento y desarrollo esteriliza desde la misma base, y otras muchas cosas, cuando no se trata pura y simplemente de un padre voluble que abandona a sus hijos En una sociedad, a la que le reprochamos el ser patriarcal, nos hemos hecho muy susceptibles ante la idea del «paternalismo» y de la «condescendencia» ¿Acaso algunos intelectuales no se han hecho los profetas de una «sociedad sin padres»? En medio de tantas reivindicaciones de emancipacion, se encuentra tambien ahora la emancipacion respecto del padre<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Cf el sugerente libro del pastor W A VISSER T HOOFT *La paternite de Dieu dans un monde emancipe*, Labor et Fides Ginebra 1984

Por su parte, el movimiento feminista reclama que se hable de Dios también como de una madre, y siente a veces como una injuria el uso gramatical del género masculino para designar a Dios. Pero, ¿hay que repetir aquí que el ser de Dios está por encima de la diferenciación sexual? ¿No hemos visto ya desde el Antiguo Testamento que la idea paterna de Dios incluye también las características de la relación materna? La raíz hebrea de la palabra «misericordia» significa útero (A. Paul).

Por supuesto, la atribución a Dios del título de Padre implica la purificación de todas estas contraímagenes. Es verdad que para algunos es extremadamente difícil superar la imagen negativa, demasiado dolorosa, transmitida por el propio padre. Sin embargo, esta misma dificultad puede ser ocasión de un descubrimiento y de una liberación. Como decía san Agustín a propósito de él mismo, lo que haya sido más difícil de admitir en la fe será luego lo más luminoso y vivificante.

### *Cuando Jesús habla de Dios*

¿Cuál es el Dios de Jesús? ¿Qué nos dice Jesús de Dios, al que llama su Padre? ¿Cómo se relaciona él mismo con Dios, del que habla siempre como de alguien con quien tiene una relación absolutamente privilegiada?

El Dios del que habla Jesús es evidentemente el Dios del Antiguo Testamento<sup>10</sup>, el Dios creador, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob (Mt 12,26), el Dios de Moisés (Mc 1,44; 7,10) y de los profetas; en definitiva, el Dios de los antepasados. Ese Dios es considerado como el totalmente Otro, alguien que es radicalmente diferente del hombre, que en sí mismo no tiene nada que ver con «la carne y la sangre». Los dos registros, el de lo que piensa y hace Dios y el de lo que hacen los hombres, son completamente diferentes.

Ese Dios totalmente otro es un Dios poderoso, a veces se

---

<sup>10</sup> Me inspiro aquí en J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jesus Étude exégétique*, Cerf, Paris 1987 (trad. esp., *El Dios de Jesus estudio exegetico*, Sígueme, Salamanca 1995)

le llama incluso «el Poder» (Mc 14,62). Los escritos del Nuevo Testamento no dudan en atribuirle los títulos que se usan en el Antiguo: Dios es «Amo», «Señor», «Rey» y «Juez». Está sentado en el cielo. Dios es también la ciencia y el conocimiento: conoce hasta lo que ignora el mismo Hijo (Mc 13,32).

Por eso Dios conoce las necesidades de los hombres: estos en la oración no tienen que especificarlas demasiado (Mt 6,7-8). Ve en lo secreto (Mt 6,4.6.18). En virtud de esto, está lleno de solicitud y de bondad hacia los hombres (Lc 12,6-7). Cuando a Jesús lo llaman «maestro bueno», reacciona: «¿Por qué me llamas bueno? El único bueno es Dios» (Mc 10,18). Esta bondad y esta misericordia (Mc 5,19) son testimoniadas por el perdón de los pecados (Lc 11,4). Es un Dios que salva (Mc 13,13) y justifica. Es también un Dios que se revela a los pequeños, y no a los sabios y a los inteligentes (Mt 25-26).

Como el Dios de Israel, el Dios de Jesús es un Dios fiel y seguro. Pero es también un Dios «desconcertante» (J. Schlosser). En la parábola de los obreros enviados a la viña, paga el mismo jornal a los que contrató a última hora y a los que soportaron «todo el peso del día y el calor» (Mt 20,1-15). Justifica su cuestionamiento de la ley «a igual trabajo, igual salario» en nombre de una generosidad superior. Enseña igualmente el amor a los enemigos (Mt 5,44-45), punto en el que no sólo supera al Antiguo Testamento, sino que se opone a la reacción visceral de todo hombre profundamente herido por otro. No pocas de las reacciones culturales manifestadas en nuestro tiempo muestran hasta qué punto la actitud del perdón con todas sus consecuencias es difícil, declarándose a veces incluso imposible, por no decir inhumana. Pero el Dios que pide amar y perdonar a los enemigos es también un Dios que lo hace.

En fin, y sobre todo, ese Dios es el Dios que ha enviado a Jesús (es una especie de estribillo en el evangelio de Juan). El enviado, Jesús, con su actitud filial, muestra en qué consiste la paternidad del que lo ha enviado.

*Dios, el Padre de los hombres*

En las palabras de Jesús, la cualidad de Dios Padre adquiere un valor preciso respecto de los hombres. El término «adopción» no aparece en los evangelios —sólo Pablo lo usa—, pero la realidad a que se refiere sí. En primer lugar, Jesús invita a sus discípulos a orar llamando a Dios «Padre nuestro...» (Mt 6; Lc 11,2), y se dirige a ellos hablando de «vuestro Padre que está en los cielos» (Mt 5,45; Lc 6,36; 11,13). Hay por tanto una relación de padre a hijo entre Dios y los hombres, concretados aquí en los discípulos de Jesús. La paternidad de Dios se expresa también en varias parábolas en las que intervienen un padre y sus hijos. La más conocida es la del hijo pródigo: «Un padre tenía dos hijos...». El segundo se marcha lejos a gastarse su dinero; pero luego vuelve arrepentido a recibir el perdón de su padre, quien organiza una fiesta en su honor. El mayor, que aparentemente le había permanecido fiel, se queda encerrado en sí mismo, reclamando sus derechos y poco amable cuando se le invita a la fiesta. Con esta parábola Jesús quiere justificar su propia actitud, que le hace ir a comer con los pecadores. Esto equivale a decir: lo que yo hago y que tanto os escandaliza es lo que Dios mismo hace con los pecadores.

Hay también otra parábola en la que intervienen dos hijos a los que el padre pide sucesivamente que vayan a trabajar a la viña: el primero dice que sí, pero no va; el segundo dice que no, pero va. Es una invitación a la conversión, dirigida de manera inmediata al pueblo judío.

Estas parábolas familiares ponen en juego la relación paterna de Dios con los hombres a lo largo de la historia de la salvación. Se sitúan en continuidad con la enseñanza del Antiguo Testamento, concretándola. Pero hay algo enteramente nuevo en la enseñanza sobre la relación personal de Jesús con Dios, relación como la de un hijo propio con su padre.

*Dios, el Padre de Jesús*

Jesús reivindica una relación enteramente particular con Dios, llamándolo «mi Padre» en un sentido especial, en el que se

trata de mucho más que de la adopción de los hombres por Dios. Volveremos sobre ello al presentar a Jesús mismo, haciendo notar que estas reivindicaciones son tan exorbitantes que no pueden haber sido inventadas por las comunidades cristianas después de la pascua<sup>11</sup>.

Unas palabras de Jesús son particularmente célebres a este respecto: «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y a los entendidos, y se las has manifestado a los sencillos. Sí, Padre, porque así lo has querido. Mi Padre me ha confiado todas las cosas; nadie conoce perfectamente al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera manifestar» (Mt 11,25-27; Lc 10,22).

Evidentemente no estamos seguros de que todas estas palabras fueran pronunciadas tal cual por Jesús. La fe cristiana primitiva contribuyó a dar forma a sus dichos. La segunda fórmula es sin duda una explicitación de la primera. Pero ambas se hacen eco de una actitud existencial personal de Jesús delante de Dios, «situándose al mismo nivel que Dios, en su inmediata proximidad, con un trato familiar con él» (J. Schlosser). Jesús expresa así su «comportamiento filial». Estas palabras, por lo demás, tienen un origen semítico y aplican a Jesús y a Dios la sentencia de un proverbio antiguo que aún conocemos en la forma «De tal padre, tal hijo». La experiencia común nos dice que un padre y un hijo se conocen y se parecen. Jesús reivindica este hecho a propósito de su relación con Dios. En el evangelio de Juan, dice Jesús: «Mi Padre y vuestro Padre» (Jn 20,17).

El evangelio de Marcos pone igualmente en una ocasión en boca de Jesús el término *Abba*, que significa literalmente «papá». Durante su agonía, Jesús dice: «¡Abba, Padre!, todo te es posible; aparta de mí este cáliz» (Mc 14,36). Esta apelación es tan extraña y nueva, rara incluso en los evangelios y «pretenciosa» por parte de Jesús, que ha sido objeto de numerosos análisis y diversos debates. Muchos han considerado que los evangelistas no pudieron añadir una expresión así a la oración de Jesús en Getsemaní. Se ha querido ver en ella

<sup>11</sup> Cf infra, p. 271

incluso la forma en que Jesus solia dirigirse a su Padre (J Jeremias) Sin duda, hay que ser mas prudentes Pero no se puede negar la fuerte significacion de la transcripcion de Padre en *Abba* «La unica explicacion historica verosimil es ver en el uso comunitario de *abba* una herencia procedente de Jesus» (J Schlosser) El termino puede encontrarse detras de otros usos de la palabra griega *Pater*, usada con frecuencia por Jesus para dirigirse a Dios En el marco del judaismo antiguo, Jesus es el unico que se dirige a Dios utilizando el termino *Abba*, que evoca la intimidad familiar existente entre padres e hijos, tiene pues, en este sentido, una connotacion de ternura Puede tambien que el uso del termino *Abba* fuera mas alla del marco familiar La palabra puede expresar entonces al mismo tiempo ternura y respeto Jesus se encuentra con el Padre en una familiaridad espontanea e inmediata

Todo esto no tendria mucho sentido si las palabras no correspondieran con una actitud concreta de Jesus hacia Dios, que es toda ella filial En realidad, Jesus no detalla mucho el comportamiento paterno de Dios con el Nos revela al Padre mostrando lo que es ser su Hijo Vive en comunion plena con aquel a quien llama su Padre, su oracion como hombre es como una larga respiracion filial Ama al Padre y hace su voluntad cumpliendo su mision hasta el final Obedece no como un esclavo atemorizado, sino como un hijo amoroso

### *Dios, el Padre del crucificado*

La mision de Jesus lo conduce a la muerte Al termino de su itinerario, Dios se convierte en el Padre del crucificado Hay aqui un misterio sobre el que habra que volver Porque Jesus llega incluso a quejarse del abandono de Dios en un grito desgarrador Sin embargo, su actitud filial no queda desmentida, de la agonía a la entrega de su espiritu En cualquier caso, con su manera de morir Jesus nos revela hasta donde puede llegar la omnipotencia de Dios<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Porque el Padre todopoderoso del Antiguo Testamento se revela en la cruz como el Padre «impotente» (J Moingt) Tal es precisamente el sentido ultimo

En el regimen cristiano los terminos «Dios» y «Padre» son en cierto modo equivalentes. Decir «Dios Padre» ¿no es una forma de pleonasma? La expresion une la trascendencia, la soberania y la libertad divinas con el amor que se manifiesta en el don del Hijo, cuyo comportamiento filial revela al Padre como *Abba*. Nada en la vida de Jesus y en el ejercicio de su libertad manifiesta que sea victima de un «paternalismo», sin embargo, Jesus cumple fielmente la mision que ha recibido del «Padre». Su actitud filial vivida hasta la cruz da un contenido de experiencia concreta al termino «Padre». La paternidad divina en el cristianismo no es una simple transferencia corregida del uso corriente de la palabra «padre» entre los hombres. Es una novedad revelada a traves de la actitud filial de Jesus. Por eso este puede decir «Felipe, el que me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14,9). Volvemos a encontrarnos con el «De tal padre, tal hijo» del proverbio tradicional. Esto nos autoriza a hablar de la «humanidad de Dios».

En el Nuevo Testamento «la palabra “Padre” o “el Padre” se convierte en la designacion pura y simple de Dios» (W Kasper). Esta palabra es sin duda el termino fundamental de la revelacion biblica sobre Dios, a condicion de no olvidar que Dios es tambien un «hermano» en la persona de Jesus, «primogenito entre muchos hermanos» (Rom 8,29).

¿Puede concluirse un capitulo dedicado a Dios Padre? ¿No siendo Dios, en cualquier caso, una cuestión permanente para nosotros? Por otra parte, no se ha hablado del aspecto trinitario, que sin embargo esta muy relacionado con la paternidad de Dios. Pero era imposible hacerlo a esta altura de nuestro itinerario. La revelacion trinitaria de Dios fue hecha por Jesus y entendida gracias al don del Espiritu, supone una reflexion sobre la identidad de uno y otro. El capitulo sobre Dios

---

de esta omnipotencia, cuyas posibles ambigüedades es preciso reconocer. La omnipotencia de Dios es una omnipotencia amorosa, y Dios es hasta tal punto poderoso que puede manifestar su amor absoluto en lo absolutamente contrario al poder. El Dios que conducia a su pueblo «con mano fuerte y brazo extendido» es en definitiva el Dios que permite que su Hijo extienda los brazos en la cruz en un signo de impotencia total. ¿Puede ir tan lejos la omnipotencia del amor?

Trinidad se encontrara pues en la ultima parte de esta obra, despues del dedicado al Espiritu Santo

De momento quedemonos con este himno liturgico reciente que nos habla de Dios a traves de una serie de preguntas, cada una de las cuales se refiere a uno de los aspectos de esta identidad divina que he tratado de presentar

¿Quien es Dios pues para amarnos asi,  
hijo de la tierra?

¿Quien es Dios pues, tan indefenso, tan grande,  
tan vulnerable?

¿Quien es Dios pues para atarse con los lazos  
igualitarios del amor?

¿Quien es Dios pues, si hace falta para encontrarlo  
un corazon de pobre?

¿Quien es Dios pues, si se pone a nuestro lado  
para seguir nuestra ruta?

¿Quien es Dios pues, que viene sin desaliento  
a nuestra mesa?

¿Quien es Dios pues, que nadie puede amarlo  
si no ama al hombre?

¿Quien es Dios pues, que se le puede herir tanto  
hiriendo al hombre?

¿Quien es Dios pues para amarnos asi?<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> J SERVEL, *Qui donc est Dieu?* en *Chants notes*, Chalet 1994



## Dios creador del cielo y de la tierra

Según la Biblia, Dios Padre expresa exteriormente su actitud paterna por medio de la creación. En los primeros versículos del Génesis se le atribuye la creación del mundo: «Al principio Dios creó el cielo y la tierra (...). Dijo Dios (...)».

El Antiguo Testamento suele usar esta fórmula para expresar esta actividad creadora: «Dios, que ha hecho el cielo y la tierra». A veces se completa también con la mención: «los seres visibles e invisibles». Estos dos binomios, el cielo y la tierra, lo visible y lo invisible, se basan en una representación cósmica del mundo tal como se presenta a nuestros ojos. Vemos el cielo por encima de la tierra. De modo que el mundo inteligible puede comprenderse. Hay seres visibles y seres invisibles. Desde el punto de vista literario, para los hebreos, una pareja de contrarios expresa la totalidad del ámbito considerado. Así pues, todo lo que existe tiene por origen un acto creador de Dios. No hay nada en la creación que sea fruto de un dios antagonista, de un dios del mal, o de una emanación consecuencia de cualquier mal anterior.

Esta afirmación global es muy problemática para muchos de nuestros contemporáneos, que han seguido los progresos espectaculares de la investigación científica. Porque un discurso sobre la creación<sup>1</sup> del mundo por Dios —sobre todo cuando todavía se tiene alguna pretensión en el terreno de la ciencia— es considerado como la interpretación simplista de una realidad compleja que en gran medida sigue siendo opaca para nosotros. Es menester pues señalar primero estas objeciones

---

<sup>1</sup> No hay que confundir creación con «creacionismo», cf Léxico

y contradicciones, antes de proponer lo que la enseñanza bíblica y, de acuerdo con ella, la de la Iglesia nos dicen sobre la creación.

Pero, para empezar, ¿qué es «crear»? No se trata de una cuestión superflua, porque vamos a descubrir que para la ciencia y para la fe esta palabra no tiene el mismo significado. En el lenguaje corriente, ¿qué queremos decir cuando afirmamos «He creado una empresa», o «Me estoy creando un futuro»? ¿o cuando hablamos de creación poética, literaria, musical o artística? En el terreno de la ciencia se habla más bien de invención, pero la invención es también creativa. En estos casos hacemos referencia a una experiencia original, porque todo el mundo no es creador. Se trata de una idea vigorosa que brota en nosotros y que nos empuja a hacerla realidad, a darle vida y dinamismo. Antes de nosotros, esa idea o ese proyecto no existían. En cierta medida —puesto que disponemos ya de multitud de elementos que hacen posible esta creación— creamos a partir de la nada. Pero crear no es algo que se haga en un abrir y cerrar de ojos, se trata de un trabajo paciente de elaboración en el que la obra se va desarrollando y creciendo, y que puede incluso evolucionar. Crear es poner en movimiento algo. Esta representación es justa, porque pone de manifiesto las modalidades concretas de la génesis de una realidad nueva. Alude también a la intención profunda, trascendente a la materialidad de la obra y que remite a un gran número de cualidades de invención, energía, imaginación, generosidad incluso. Este proyecto es la condición *sine qua non* de toda realización. Con la creación del mundo empleamos el término, como se ha dicho, siguiendo un gran movimiento de paso al límite.

## I. ¿UN CONFLICTO ENTRE LA FE Y LA CIENCIA?

Para el niño que va al mismo tiempo a la escuela y a la catequesis, el primer conflicto que corre el riesgo de encontrar entre el saber y la fe es el relativo a la creación. Como

todo pequeño ser humano, nuestro niño tiene avidez por conocer el porqué de las cosas. Escucha las palabras de su maestro, que le cuenta los últimos descubrimientos sobre el big-bang, luego las etapas de formación de los grandes sistemas estelares y, finalmente, las de nuestro planeta, antes de pasar a la historia de la vida a través del gran movimiento de la evolución de las especies. Se complace en asombrarse ante tantas maravillas. Escucha con la misma curiosidad y la misma confianza las palabras del catequista, que le cuenta que el cielo y la tierra fueron creados en seis días, y que Dios modeló al hombre de barro a la manera de un alfarero. Hoy sin duda tanto el maestro como el catequista tienden a situarse dentro de su orden propio: la ciencia por un lado y la fe por otro. Pero por poco que el maestro sea anticlerical y el catequista «tradicionalista»<sup>2</sup>, ya tenemos a nuestro niño inmerso en una gran perplejidad. ¿A quién creer? Hay muchas probabilidades de que opte por el maestro. Esa es la razón de que en los nuevos proyectos de catequesis no se empiece ya por la creación, para no provocar un conflicto inmediato. Se sigue el movimiento de génesis, y no de exposición, del relato bíblico, que se interesa en primer lugar por la relación de amor entre Dios y su pueblo. Luego, en un segundo tiempo, se vuelve al origen de las cosas, explicando bien el género literario de los relatos<sup>3</sup>.

El conflicto, que hoy todavía afecta a muchos niños, es un resto de la oposición secular que ha enfrentado a la fe y a la ciencia desde el nacimiento de esta. Es consecuencia de la dificultad para distinguir dos órdenes diferentes de conocimiento: el conocimiento científico, por un lado, y el conocimiento de la fe, por otro. El científico tiene la tentación de no confiar más que en las razones de su ciencia, mientras que el creyente le pide a su fe que le ofrezca también datos científicos. Sin embargo, el científico sigue siendo un hombre que se plantea todas las cuestiones, al tiempo que el creyente sigue siendo influido por los resultados de la investigación científica que plantean dificultades a su fe. El discernimiento de las distintas competencias de la fe y de la ciencia ha sido objeto de una

---

<sup>2</sup> Sobre el sentido de esta palabra, cf Lexico

<sup>3</sup> Del que nos hemos ocupado anteriormente, pp 76-78

difícil labor secular, realizada en un clima de sospecha y, en ocasiones, de hostilidad.

Como hemos visto, los relatos bíblicos presentan los orígenes del mundo en el marco de las concepciones cosmológicas de su tiempo. Todo el conjunto tenía valor religioso, y no se lograba distinguir en ellos lo que pertenecía al *origen* y lo concerniente al o los *comienzos*.

### *El origen y el comienzo*

El problema que se le plantea al niño sigue en realidad siendo el nuestro mientras no lleguemos a comprender que el maestro y el catequista no hablan de lo mismo, aun cuando usen a menudo el mismo término «creación». El maestro habla del *comienzo* del mundo, mientras que el catequista habla de su *origen* y de su *mantenimiento* en el ser a lo largo del tiempo. Porque la creación es *continua* e incluye la evolución entera del mundo y de las especies vivas. Precisemos más la diferencia entre estas dos palabras.

El relato del comienzo —y ya hemos visto que la ciencia contemporánea se ve obligada también a recurrir al relato<sup>4</sup>— es la descripción de un *cómo*. El relato del origen es la revelación de un *porqué*. Se podría decir, con una cierta aproximación, que el discurso científico es el de la *causalidad* y el discurso de la fe el de la *finalidad*. Pero esto es verdad sólo en parte, porque el discurso de la fe tiene por objeto también una *causalidad trascendente* con respecto a la cadena de los acontecimientos. Por su parte, la ciencia, tradicionalmente despectiva con la noción de finalidad, tiene que reconocerle hoy una renovada pertinencia.

La ciencia se ocupa ante todo del *cómo*. Un científico que es también filósofo, Jean Ladrière, dice con razón: «El pensa-

---

<sup>4</sup> Por lo menos en sus exposiciones «pedagógicas» Pero un elemento muy nuevo es que la física no es ya «intemporal», como la mecánica newtoniana, porque se ha tomado conciencia de que la naturaleza tiene una historia (contrariamente a lo que afirmaba el filósofo Hegel a comienzos del siglo XIX) y el *tiempo* interviene ahora en las teorías físicas

miento científico no esta en condiciones de aclarar, por lo menos de manera directa, la noción de creación como tal ( ) Tomando la realidad empíricamente observable por lo que es, trata de descifrar su constitución interna, sus condiciones estructurales y las leyes de su funcionamiento. Lo que dice no se refiere nunca a ella formalmente en tanto que creada Se podría decir que trata de describir su manifestación, el "cómo" de su despliegue, pero nunca de interrogarse sobre lo que hace posible la manifestación en cuanto tal»<sup>5</sup>

Sin duda la ciencia alberga también una serie de *porqués*. Pero la respuesta a esos *porques* se sitúa siempre en el orden de las causalidades científicas: un fenómeno se explica por una ley El conjunto de los fenómenos lo es por un sistema coherente de leyes físicas. La cuestión de la relación de la realidad creada y finita con Dios escapa a la ciencia, porque no pertenece a su objeto ni puede ser abordada con sus métodos Es una cuestión última.

Esta cuestión fue formulada ya desde los comienzos de la metafísica occidental, desde el filósofo griego Aristóteles (ca. 384-ca 322 a C.), y replanteada en el siglo XX por el alemán Martin Heidegger (1889-1976), apasionado por la cuestión del ser y del tiempo: «¿Por qué hay algo y no más bien nada?». Es el núcleo también de la cuestión religiosa «¿Por qué este mundo? ¿Qué sentido tiene?». Porque el hombre en cuanto hombre, tal como lo hemos presentado en el primer capítulo de este libro, ese hombre que sigue presente en todo científico, no puede dejar de plantearse preguntas sobre el origen y la condición del universo. Lo hace en una reflexión que ha sido durante mucho tiempo religiosa y que hoy es, cada vez más, filosófica.

El uso del término «creación» en el discurso científico sobre el big-bang y en el lenguaje religioso no se refiere a lo mismo La aclaración de esta distinción capital entre *comienzo* y *origen* es hoy universalmente reconocida. Sin embargo, distinción no es separación. Siempre hay una cierta interpenetración de los puntos de vista. La religión, como la ciencia, está

<sup>5</sup> J LADRIERE, *Approches philosophiques de la création*, en *La création dans l'Orient ancien*, Cerf, Paris 1987, 37

obligada a recurrir al relato. No puede expresarse sin tener en cuenta el conocimiento científico de su tiempo. Esto vale para los relatos bíblicos, que tienen en cuenta la imagen del mundo elaborada sobre la base de las primeras indagaciones astronómicas (P. Gibert). La ciencia no puede resistirse a la tentación perpetua de aventurarse en ciertas extrapolaciones a las que sus hallazgos parecen invitarla. Tampoco hoy la presentación religiosa del tema de la creación puede dejar de hacer referencia al estado actual de la ciencia, so pena de dejar de ser creíble. Tal es también la intención de este capítulo. Porque entre ambos planos, netamente distinguidos, no podemos dejar de buscar una cierta forma de coherencia y de unidad, aun cuando esta no pueda sino remitirnos a un punto de fuga. Por consiguiente, entre la indagación sobre el origen absoluto del mundo y los datos científicos, «nunca se cerrará el debate. Ganará en justificación y precisión en la misma medida en que pierda en confusión o pretensión»<sup>6</sup>

### *El relato del «como» su historia*

El relato<sup>7</sup> del comienzo habla a la luz de una ciencia que evoluciona de descubrimiento en descubrimiento y que se va corrigiendo periódicamente. Describe los procesos físicos de formación del universo y los diferentes modelos cosmológicos según los cuales este puede pensarse. El relato pasa luego a la formación de la tierra y a la evolución de los seres vivos. Esta descripción pretende ser científica en la medida en que reposa sobre la observación y el razonamiento, en particular matemático, y da cuenta, de acuerdo con leyes precisas, del conjunto de los fenómenos. En virtud de su método y de su objeto, la ciencia de hoy pretende limitarse a su campo.

Esta clara distinción del terreno de la ciencia y del de la fe tiene también su historia. Son conocidas las palabras del fisi-

<sup>6</sup> P. GIBERT *Recherches de science religieuse* 81 (1993) 527

<sup>7</sup> El término «relato» ha de tomarse en el sentido expuesto anteriormente, pp. 76-78. El relato no tiene por objeto «contar historias», sino dar cuenta de un conocimiento.

co Laplace a Napoleón, quien, oyéndolo hablar sobre los astros y los planetas, le preguntó: «¿Y Dios en todo esto?». El científico respondió: «Señor, no he tenido necesidad de esa hipótesis». La anécdota se ha repetido durante dos siglos, interpretada la mayoría de las veces como una declaración de ateísmo, lo que no ha de ser necesariamente así. Es ante todo expresión de esta distinción y del rechazo a mezclar consideraciones: el discurso científico en cuanto tal no tiene por qué hacer intervenir a Dios en el orden de las causas y los efectos. Los predecesores de Laplace, en efecto, eran ya astrónomos en el sentido moderno, pero hacían intervenir todavía prejuicios teológicos en sus investigaciones. Pensemos en Copérnico (1473-1543), en Galileo (1564-1642) o en Képler (1571-1630). Képler se interesaba por la conjunción de los planetas en el momento del nacimiento de Jesús. En cierto modo, quería determinar el «horóscopo» de Jesús. Como las leyes que estos científicos habían descubierto tenían todavía fallos, necesitaban en un momento dado invocar la intervención divina —o la de un ángel— para corregir el movimiento de los astros, del que no conseguían todavía dar cuenta. Su mundo cultural los impulsaba a mezclar ambos planos.

Newton (1643-1727) transforma la concepción del mundo como un gran libro en el que todo habla de Dios y del hombre en la de un autómatas que funciona solo, siguiendo sus propias leyes. De Képler a Newton, lo espiritual queda excluido del conocimiento del mundo. Así es como se llega a la respuesta de Laplace (1749-1827), quien en su *Sistema del mundo* (1796) considera a este como un perfecto autómatas, como un gran mecanismo que funciona perfectamente sin observador. Para su explicación científica, Dios —como tampoco el hombre— no es necesario. Desde el punto de vista de la distinción de las disciplinas, este movimiento es justo. Pero era tentador sacar la conclusión de que se resolvía el problema de Dios haciéndolo «inútil».

Jacques Monod fue a principios del siglo XX un representante característico del «mecanicismo» difundido en la biología. No se trata ya de eliminar a Dios, sino de liberarse del antropocentrismo tradicional, que se había mantenido con la visión de una evolución culminante en el hombre, su última

producción. El hombre resulta entonces eliminado de la naturaleza. Se convierte en una especie de «gitano» de la misma, es decir, en un elemento episódico y marginal en el seno de una naturaleza indiferente a él.

La historia del desarrollo científico relativo al sistema del mundo muestra que ha sido necesario mucho tiempo para realizar un discernimiento claro entre ambos puntos de vista. Por una parte, los científicos eran cristianos que, por respeto a su fe, seguían introduciendo preocupaciones religiosas en sus investigaciones científicas. Por otra parte, las autoridades de la Iglesia consideraban demasiado deprisa que la fe estaba amenazada cuando la ciencia establecía un dato que no concordaba con la cosmología bíblica. Es toda la historia del geocentrismo (de *gè*, tierra en griego) y del heliocentrismo (de *helios*, sol). ¿Qué es, la Tierra o el Sol, lo que está en el centro de nuestro sistema planetario? Es también una buena parte de la historia de Galileo.

Este progreso continuo de la ciencia contribuye a la distinción de los planos del conocimiento. En términos teológicos se dirá que la ciencia física se interesa por el orden de las *causas segundas*, que se encadenan en un determinismo perfecto, matizado hoy por el cálculo de probabilidades y la inserción de una especie de indeterminación. No hay lugar ya para Dios en el universo científico. En este sentido, no se puede sino constatar un «exilio» de Dios. Se entiende que la ebriedad de los primeros descubrimientos alimentara una especie de ateísmo científico. Estos ayudarían luego, y aún deberían seguir ayudando, a purificar una imagen de Dios que es mucho más que el gran relojero de Voltaire.

### *El relato del «cómo»: hoy*

La investigación contemporánea ha permitido llegar a resultados científicos que son objeto de un amplio consenso. Por universo esta entiende la globalidad del espacio-tiempo, incluyendo la materia y la energía. Este universo es inmenso: comprende miles de «universos-islas» y otras galaxias. Es antiguo: existe desde hace varios miles de millones de años. Está en



expansion cosmica global expansion aproximadamente tan bien establecida como la redondez de la tierra (M Lachieze-Rey<sup>8</sup>) Sobre la base de estos datos de observacion, se han elaborado varios modelos cosmologicos, que incluyen siempre una parte de hipotesis y no tienen el mismo grado de certeza que los datos anteriores «Se opone a la vision, anterior al Renacimiento, de un universo creado *para* el hombre Pero la comunidad cientifica se complace en esta vision "objetiva" y reivindica hoy este abandono del antropocentrismo»<sup>9</sup> El exilio del hombre de la consideracion cientifica es el corolario del exilio de Dios Todo antropocentrismo estaria *aqui* injustificado, es decir, en el marco de una investigacion formalmente cientifica El antropocentrismo no adquiere sentido mas que en el marco de una consideracion filosofica o religiosa

Desde el punto de vista cientifico, se imponen los diversos modelos de big-bang, que se apoyan sobre ciertos postulados y son considerados como validos Pero sus afirmaciones estan normalmente sometidas a la critica y son objeto de revisiones constantes Estos modelos tratan de remontarse, en la medida de lo posible, a un «instante cero» del comienzo Pero «pensar» este instante sigue siendo muy problematico «La idea de este acontecimiento original o fundante suscito un verdadero mito del instante cero, en el que cristalizaron simultaneamente los excesos y las criticas Los excesos fueron los intentos de asimilacion de esta singularidad con la creacion del universo ( ), asociada asi al big-bang Y las criticas se centraron en estas torpes asimilaciones ( )

Hoy las cosas ya no son asi ( ) Si los fisicos, por comodidad, siguen hablando del instante cero, eso no significa que el universo comenzara, fuera creado, en ese instante Creer lo contrario es un gran contrasentido, por desgracia, demasiado difundido

Asi pues, la cosmologia cientifica, bajo la forma de los modelos de big-bang, no dice nada sobre el principio del universo»<sup>10</sup>

<sup>8</sup> MARC LACHIEZE-REY, especialista de astrofisica en Saclay, en un articulo de RSR 81 (1993) 539 557, en el que me inspiro en lo que sigue

<sup>9</sup> Ib 541

<sup>10</sup> Ib 545

Es decir, que la ciencia no puede llegar sino a un comienzo relativo y no nos dice nada sobre el más acá del «tiempo de Planck», el tiempo físicamente controlable. A este respecto no hay sino hipótesis especulativas. Lo que significa, con otras palabras, que el viejo problema de la duración finita (con un comienzo cronológico) o infinita (eternidad del mundo) no se ha resuelto científicamente. Ya en el siglo XIII decía santo Tomás que no puede resolverse en el plano de la filosofía. La ciencia no puede decirnos «por qué el universo es así y no de otro modo»<sup>11</sup>. Menos aún puede responder a las cuestiones de la *motivación* y de la *finalidad* del universo. Estas advertencias de un científico son de gran valor a la hora de comprender el lugar exacto de la investigación física, así como los peligros que existen siempre de recaer en nuevas formas de concordismo, es decir, de correspondencias apresuradas entre la fe y el estado actual de la ciencia<sup>12</sup>. El diálogo entre la ciencia y la fe sólo es posible cuando ambas se hacen extremadamente modestas<sup>13</sup>.

Toda preocupación por un deseo de unidad es legítima, pero su puesta en práctica puede implicar riesgos. Lo justo es esa nueva modestia de algunos científicos respecto de su labor, la conciencia de sus límites, la liberación de los prejuicios antirreligiosos y la apertura a otra dimensión de las cosas. Lo peligroso es el retorno a la confusión de los planos y a nuevas formas de concordismo. No se puede hacer coinci-

---

<sup>11</sup> *Ib.*, 549

<sup>12</sup> Sobre el concordismo, cf *Lexico*

<sup>13</sup> Porque hoy, paradójicamente, asistimos a un fenómeno inverso. Algunos físicos —que evidentemente siguen siendo hombres inquietos por la búsqueda del Absoluto— están tan ebrios por los descubrimientos que año tras año se hacen en relación con el big-bang, que se hacen la ilusión de que están tocando el origen de las cosas, que están viendo de algún modo la acción creadora de Dios en el mundo, y quisieran reintroducir en la investigación científica una preocupación antropocéntrica, llamada generalmente «principio antropológico». Otros científicos consideran el principio antropológico «carente de sentido». La cuestión es muy debatida, ya que atañe al lugar del hombre en el universo, pero aun no está clara. Algunos científicos se convierten entonces en filósofos improvisados y desarrollan nuevos pensamientos religiosos, a menudo de mentalidad «gnóstica», que traslucen el deseo de obtener la salvación por el conocimiento. Surgen así ciertas formas de «religiones cósmicas», frente a las cuales el teólogo debe permanecer alerta.

dir el acto creador de Dios con ningún «instante cero». Por lo demás, la coincidencia registrada hoy podría ser desmentida mañana. Es más, se corre el riesgo así de caer en una falsa ciencia y en una falsa religión. Los científicos que actúan así no se dan cuenta de que están traspasando la frontera entre el trabajo propiamente científico y la indagación humana. Confunden el comienzo con el origen. Frustrados al ver que la ciencia no responde a un orden de cuestiones que ellos se plantean de manera vital, olvidan que estas cuestiones se las plantean *como hombres*, y que estas no tienen justificación dentro del método científico. Sólo pueden ser abordadas por la reflexión filosófica y, en la mayoría de los casos, no obtienen respuestas más que de la fe religiosa.

La evolución actual del conocimiento científico subraya igualmente la fragilidad de las teorías que elabora. Nunca están concluidas, y se corrigen y refinan continuamente. Por otra parte, ejerciendo la crítica sobre sus propias teorías, los científicos se interrogan cada vez más sobre la pertinencia de su discurso con respecto a la realidad.

### *Transición hacia el relato del «porqué»*

La investigación científica sobre el universo desemboca pues en el doble exilio de Dios y del hombre. Sus orientaciones principales modelan nuestra mentalidad y constituyen un desafío radical al discurso cristiano sobre los orígenes y el sentido del mundo, que coloca en el primer plano de su consideración a Dios y al hombre. ¿Es posible hoy, sin demasiada dislocación, aceptar las posiciones científicas generales propias de nuestra cultura y, al mismo tiempo, recibir en la fe una enseñanza propiamente religiosa sobre la creación?

Se constata en efecto que, ante los enormes progresos de la ciencia y las diversas revoluciones científicas que han seguido a la revolución copernicana, los teólogos han tenido tendencia a dejar en cierto modo la creación en manos de los científicos. ¿Qué decir en efecto sobre un mundo que cada vez parece menos un mundo hecho para el hombre y cada vez más un inmenso espacio que «espanta» en el sentido pascaliano

del término? La vigorosa reflexión de un Teilhard de Chardin, a la vez científico y teólogo, trató de tender un puente sobre este abismo. Abrió indudablemente caminos; pero las cosas, a ambos lados, han evolucionado rápidamente desde su muerte, el día de Pascua de 1955.

Sin embargo, como hemos visto, hay un campo inmenso de cuestiones que queda fuera del alcance de la ciencia que no quiera dejar de ser ciencia. El interés de estos avances está en clarificar al mismo tiempo las fronteras y los ámbitos respectivos de la ciencia y de la fe. Por tanto, debemos estar mejor pertrechados ahora para hablar sin confusión del origen y del porqué de la creación. ¿Tiene el universo creado, con el hombre en él, un sentido? Es decir, ¿tiene un origen y una finalidad? ¿Entra dentro de un designio que lo supera? ¿Tiene un autor? ¿Cuál es, en fin, la relación de este autor, de este origen, con el fenómeno que ha salido de él: la de una simple emanación o la de una creación libre? Son muchas las respuestas que se han dado, como muestra la historia de la filosofía.

Este breve recorrido por el conocimiento científico nos ha mostrado que a este eventual autor no hay que buscarlo evidentemente en el orden indefinido de las causas segundas que se encadenan unas con otras, sino en el orden de una «causa primera», trascendente a las anteriores y que las cruce como una vertical puede cruzar a una horizontal.

No hay ningún conflicto de principio entre el orden del *cómo* y el del *porqué*. Inevitablemente hablamos de uno de estos dos órdenes con ciertas representaciones tomadas del otro, considerando que deben tocarse «en algún punto». Pero este punto de contacto está más allá de toda representación y, por consiguiente, queda fuera de nuestro alcance.

## II. EL RELATO DEL ORIGEN Y DEL «PORQUÉ»: LA CREACIÓN EN PERSPECTIVA CRISTIANA

Sin olvidar todo lo que se acaba de decir, vamos a pasar ahora a la vertiente del *origen* y del *porqué*, es decir, a la vertiente de la significación religiosa y cristiana de la creación. Existe una solidaridad entre el origen y el fin, y es la línea que une a ambos la que *establece el sentido*, es decir, la que marca la dirección. Porque el origen está puesto en función de un fin. El fin está ya secretamente presente en el punto de partida.

Es menester recorrer en primer lugar los grandes relatos bíblicos de la creación, que siguen siendo fascinantes tanto por su extrañeza a los ojos de nuestra cultura como por el mensaje que transmiten. Esto nos conducirá a varios comentarios de textos. Porque este mensaje necesita ser «descodificado», y en cierta medida «trasladado», para que pueda hablar a nuestros oídos.

Pero a lo largo de la historia de la Iglesia ese mensaje de la creación ha sido objeto de múltiples reflexiones. Cada época lo ha meditado y ha tratado de actualizarlo en función de sus propias preocupaciones. Ese movimiento, nunca acabado, representa toda una evolución y continúa aún hoy. Por eso tendremos que recorrer también lo más iluminador para nosotros de esta historia.

No es necesario adherirse a una doctrina para tratar de comprenderla según su propia coherencia y según su intención, con el fin de liberarse de juicios superficiales, eventualmente caricaturescos, o portadores de reacciones afectivas incontroladas. Sólo después de un esfuerzo de este tipo es posible un juicio fundado.

### 1. La creación, noción bíblica

Los relatos bíblicos de la creación<sup>14</sup> no son en absoluto una crónica. Expresan un sentido, en forma de relatos con imá-

---

<sup>14</sup> Cf supra, pp 76-78, lo que se ha dicho en el capítulo dedicado al lenguaje

genes, símbolos enraizados en nuestra experiencia más corriente

La idea de la creación del mundo es extremadamente antigua y pertenece a los remotos fondos de las tradiciones israelitas (H. Gunkel). En ciertos aspectos, era común a Israel y a los pueblos vecinos (babilonios, fenicios, egipcios). Comportaba, por ejemplo, la concepción de un caos inicial y acuoso, escenario de la emergencia sucesiva de los grandes elementos del cosmos. Una guerra entre los dioses podía explicar su origen, así como el desarrollo inmanente a las fuerzas contenidas en ese caos inicial. Estas comparaciones permiten determinar mejor la originalidad de la idea propiamente bíblica de la creación.

Crear se dice *bara* en hebreo, pero se usan otros términos para expresar con imágenes la creación: hacer, modelar, consolidar, construir e incluso engendrar. La idea bíblica de creación nos presenta a un Dios personal, que toma libremente la decisión de crear, sin que nada lo obligue a ello. Es un Dios perfectamente trascendente al universo creado. Es anterior a él porque es eterno e independiente de él. No tiene ninguna «necesidad» de él. Dios crea con un mismo movimiento el espacio y el tiempo, que constituyen el ámbito global del mundo.

Progresivamente este caos inicial será considerado por la Biblia como «la nada» (2Mac 7,28). Nada exterior a Dios puede servir de punto de partida, puesto que fuera de él no hay nada. Pero es claro que de la nada no puede salir algo. Por consiguiente, toda criatura proviene de Dios, sin, por eso, ser Dios. La imagen usada por Edith Stein<sup>15</sup>, siguiendo ciertas tradiciones judías, es la de una especie de retracción de Dios. Siéndolo todo, Dios acepta dejar de serlo todo. Como el mar que descubre la playa en marea baja, Dios se retira para dejar a otra cosa la posibilidad de existir. Ninguna criatura ha salido pues de otra fuente, ya sea buena o mala.

Para este Dios bíblico, crear no es sólo dar el «golpecito»

---

<sup>15</sup> Edith Stein, filósofa judía, convertida al catolicismo en el período de entreguerras, se hizo carmelita y murió en el campo de concentración de Auschwitz en 1942. Cf G. POZZOBON, *Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein)*, en C. LEONARDI-A. RICCARDI-G. ZARRI (dirs.), *Diccionario de los santos*, San Pablo, Madrid 2000.

inicial a la existencia del mundo. Es una acción constante y coextensiva al tiempo de la creación. Si su «brazo» dejara de sostener el mundo, este se convertiría de nuevo en polvo, es decir, volvería a la nada, como dice uno de los salmos de la creación (Sal 104). Dios, en fin, ha creado al hombre dentro de un designio que tiene un objetivo. La creación es el primer tiempo de una empresa que empieza con ella para conducir al hombre a su felicidad a través de la historia. Bajo sus diferentes aspectos, suscita una profunda admiración en el creyente. Son prodigios que lo superan.

Conviene distinguir bien la originalidad de la creación respecto de la emanación. En este último caso, el mundo se considera salido de un primer principio, pero bien sin conocimiento de este bien por necesidad. Este esquema de la emanación fue el de numerosas corrientes filosóficas griegas. Suponía una concepción totalmente distinta de la historia. Esta era cíclica, mientras que en la concepción bíblica la historia es lineal. Avanza en el tiempo, siendo cada día nuevo.

El libro del Génesis es la referencia capital para una teología de la creación, que será retomada por los profetas y por los salmos, porque pertenece al núcleo de la fe de Israel. El Nuevo Testamento volverá a ella desde una perspectiva centrada en la persona de Cristo.

## **2. El «segundo» relato bíblico de la creación (Génesis 2)**

El libro del Génesis presenta curiosamente dos relatos de creación que no guardan perfecta armonía entre sí. Estos dos relatos provienen de tradiciones diferentes y se siguen en virtud del «montaje» realizado por el redactor final. Ahora bien, ocurre que el segundo relato es más antiguo que el primero. Por eso conviene estudiarlo antes.

Este relato centra su atención en la creación del hombre y de la mujer. El acto creador del mundo envuelve esta doble formación, describiendo la constitución de un lugar maravilloso, «un jardín en Edén», llamado comúnmente paraíso terrenal, cuyo riego está asegurado por cuatro ríos. No olvide-

mos que el redactor vive en un país en el que el desierto nunca está lejos, en el que falta agua y en el que los árboles son raros. La evocación de dicho jardín, abundantemente regado y con una vegetación exuberante, es por tanto paradisiaca.

En la creación del hombre, Dios se comporta como un alfarero que modela una forma a partir del barro de la tierra. Luego le insufla aliento de vida. La creación es el acto libre de un Dios personal. El hombre es colocado entonces en un jardín del que será poseedor. Podrá comer frutos de todos los árboles, a excepción del árbol del conocimiento del bien y del mal. El hombre es, por consiguiente, intendente, no señor absoluto.

Este paraíso es una anticipación del futuro (Ireneo). En forma de parábola, se describe el proyecto de Dios para el hombre: una vida absolutamente feliz en comunión de presencia y amor con él. En la construcción del relato el mal todavía no está. Llegará más tarde. Este punto es capital, porque la creación, en la medida en que procede de Dios, es absolutamente buena y no es fruto de una caída anterior, como más tarde sostendrán los sistemas gnósticos. El cristianismo es profundamente optimista sobre el mundo creado. Pero ese mundo paradisiaco salido de las manos de Dios no es ya el mundo del que cotidianamente tenemos experiencia. Volveremos sobre este tema en el capítulo noveno sobre el mal<sup>16</sup>.

No se usa la expresión «imagen de Dios» como en el otro relato, pero el «modelado» responde a la misma idea. Tertuliano, a comienzos del siglo III, meditará, en términos muy osados, sobre el misterio de este «modelado». Mientras que para el conjunto de la creación Dios se contenta con dar un orden, para el hombre se pone literalmente *manos a la obra*. «¿Por qué esta creación no se realizó instantáneamente, con un mero contacto de Dios, sin más trabajo? La empresa era de tal magnitud que requería el trabajo. Y esta en efecto es tanto más excelsa cuanto que la misma mano de Dios la coge, la toca, la amasa, la afina, la modela. Imagínate a Dios, todo él ocupado en dar forma a la obra de sus manos, aplicando su inteligencia, su acción, su consejo, su sabiduría y su providen-

<sup>16</sup> Cf. infra pp. 232-244.



cia, y ante todo su afecto. Porque todo lo que quedó impreso en aquel barro fue la imagen de Cristo, el hombre que había de venir»<sup>17</sup>.

Tertuliano comprendió maravillosamente la intención afectuosa y amorosa expresada a través de la escena del modelado. Antes de él, Ireneo hablaba con ternura de la actitud de Dios ante «la obra por él modelada». Dios manifiesta su amor al hombre por la atención particular, verdaderamente amorosa, que pone en su formación. La última frase es un toque de genialidad de Tertuliano, que ve las correspondencias místicas que hay entre las diferentes etapas de la historia de la salvación. Cuando creaba al hombre, estaba pensando en Cristo, el hombre que había de venir. El hombre fue creado a semejanza de Cristo, que debía encarnarse en aquella misma carne.

Este relato nos describe pues la creación como un acto libre y amoroso de Dios. Este acto tiene por objeto dar vida a un hombre que a su vez sea libre. Estamos aquí en el corazón mismo del *porqué* de la creación. Pero una libertad creada no es cosa fácil de realizar.

### *Un hombre creado libre pero advertido*

Una vez creado el hombre, el Señor Dios le confía el jardín para que lo cultive y lo guarde. Puede comer de todos los árboles (esto nos remite a una civilización recolectora), menos del del conocimiento del bien y del mal, so pena de muerte. Hay aquí el establecimiento originario de una ley y de una prohibición. ¿Qué sentido tiene?

Esto significa ante todo y sobre todo que el hombre ha sido creado libre y responsable del mundo y de sí mismo. Pero, en rigor, un ser no puede ser creado verdaderamente libre. Sería una viva contradicción: la libertad significa capacidad de hacerse a sí mismo, de determinar uno mismo lo que va a ser. Por tanto, uno no puede ser creado «ya» como un ser libre. Dios es originariamente libre porque es Dios y no debe más que a sí mismo su existencia. Una libertad creada es por con-

---

<sup>17</sup> TERTULIANO, *Sobre la resurrección de la carne*, c. 6.

siguiente una paradoja, porque supone al mismo tiempo un origen no libre —ninguno de nosotros ha sido consultado para saber si queríamos vivir, nuestra vida en cierto modo nos ha sido «impuesta»— y una vocación a hacerse libre. Esto se hará a través de la serie de las innumerables elecciones que constituyen la trama de nuestra existencia, y que no se reducen a los diferentes objetos de nuestras elecciones. Día tras día vamos realizando nuestra libertad, para lo bueno y para lo malo. Cuanto más avanzamos en edad, más somos lo que hemos hecho de nosotros. Se ha podido decir que a partir de una cierta edad todos somos responsables de la expresión de nuestro rostro, porque este ha incorporado a sus rasgos lo que constituye el núcleo de nuestra personalidad.

Esto lo constatamos todos los días en el desarrollo de los niños. Un niño de pecho evidentemente no es libre. En el curso de su crecimiento él verá cómo progresivamente se van abriendo ante él zonas más amplias para el ejercicio de su libertad. Pero sus padres lo mantendrán durante el tiempo necesario en una situación de libertad «vigilada». Esta situación está orientada a su bien en dos sentidos. En primer lugar, hay que evitar que meta los dedos en los enchufes. Pero también, y mucho más profundamente, tiene que aprender progresivamente a hacer uso de su propia libertad, a través de la convivencia con sus padres, para llegar a ser un día un hombre libre. Por lo demás, nuestra progresión en la libertad no se detiene nunca. Mientras vivimos, y cada vez que nuestra vida da un giro decisivo, la libertad se va construyendo y nuestra vida adquiere sentido.

Lo que es el proceso de cada ser humano (la *ontogénesis*, es decir, la génesis de un «ser» particular) se encuentra también en el proceso global de la humanidad (la *filogénesis*, de *phylum*, génesis de toda una «especie»). La humanidad es un gran ser vivo que va progresando en la libertad siglo tras siglo, que ha tenido una larga infancia, que ha despertado en los tiempos modernos a una nueva exigencia de libertad y que prosigue su marcha. Esa es la razón, por lo demás, de que los problemas que nos planteamos sobre el sentido de nuestra existencia se vean sometidos a una crítica cada vez más radical.

*Libertad relativa y libertad absoluta*

Quien dice libertad creada no dice por tanto libertad divina. El filósofo Jean-Paul Sartre describía la libertad del hombre con las características que la tradición teológica reservaba a la libertad divina. Evidentemente el sueño del hombre es el de una libertad total, de la que no tenga que dar cuenta más que a sí mismo. Ahora bien, una libertad creada se inscribe por hipótesis en la libertad de *Otro*. El hombre está dotado de una vocación, que se impone de algún modo a su libertad, pero de una vocación a la que ha de responder libremente. Sólo puede realizarla aceptándola y respetándola. Porque es así como está constituido, de manera «ineludible», si cabe expresarse de este modo.

Este discurso cristiano sobre la libertad del hombre irrita a muchos. Es siempre lo mismo, se dice; lo que por un lado se da por otro se quita. Se proclama que el hombre es libre, pero en realidad esta libertad está más que vigilada. Se le imponen de antemano, en forma de un plan determinado y de un deber moral, todas sus decisiones. ¿Podrá escapar un día?

Hay que prestar atención y entender la motivación. Nuestra libertad no es total, en la medida en que es dada, recibida y está por construir. Es la paradoja que antes hemos expresado, pero vista desde nuestro lado. Nosotros quisiéramos poder realizarnos positivamente en todas las direcciones. Ahora bien, se nos indica una dirección como «la buena». Se nos dice incluso que el hecho de instalarnos en una actitud de rechazo de esta situación de partida no nos conducirá más que a «alienar» nuestra libertad, a destruirla en cierto modo. Las cartas parecen pues marcadas. Este punto hace que muchos de nuestros contemporáneos se rebelen. Albert Camus decía estar «horripilado de ser una criatura».

¿Qué contestar? En primer lugar que ese momento de escándalo y de rebelión se comprende y que tiene incluso su legitimidad como fase de acceso a la libertad. Todo ser humano pasa por ahí en algún momento; por consiguiente, también los cristianos. De alguna manera, nos vemos «obligados» a hacernos libres según el proyecto de *Otro*. Salvando las distancias, se podría comparar esta actitud con la crisis de la adolescencia, de la que por lo demás suele formar parte. Ahora bien, es

conocido el debate, que se repite en cada generacion, entre padres e hijos, a proposito de una exigencia de libertad considerada prematura por los primeros mientras que para los segundos es irrenunciable. Ironicamente, parece que todos han de pasar de un campo al otro a lo largo de su existencia. La psicología profunda nos advierte igualmente de la necesidad de una referencia a la ley para que una personalidad pueda estructurarse. Una educación demasiado permisiva o la ausencia total de educacion producen, por desgracia, efectos catastróficos.

Esta comparacion no basta, se dira. Sin embargo, nos pone en la pista. Pero la cuestión que tenemos que plantearnos en esta materia es la de nuestra imagen de Dios. Dios es considerado como un rival injusto y peligroso, por lo que quisiéramos ser enteramente dioses desde el principio y por nuestras propias fuerzas. Nos quedamos mirando fijamente el árbol del bien y del mal y nos olvidamos del arbol de la vida, colocado justo en medio del jardín y al que el hombre tiene libre acceso. Nuestra tentación más honda es la de rechazar nuestra condición de criaturas. Ireneo de Lyon se debatía ya en el siglo II con esta misma objeción y respondía: «Tienes en primer lugar que mantener tu rango como hombre, y solo despues participar de la gloria de Dios, porque no eres tu quien haces a Dios, sino Dios quien te hace a ti»<sup>18</sup>. Pero tendremos que volver sobre este punto difícil a proposito del mal y del pecado<sup>19</sup>.

El Señor Dios establece pues una ley que tiene por objetivo «estructurar» a Adán. En el jardín, este no podrá hacerlo *todo*. Tendrá que respetar la prioridad de Dios y abstenerse de comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal. El simbolismo es aquí evidente, porque no existe ningún árbol en la tierra que dé frutos que abran a este tipo de conocimiento. Digamos que Dios se reserva la sabiduria suprema y niega al hombre la capacidad de decidir por sí mismo, con total autonomia, sobre lo que está bien y sobre lo que está mal, aun cuando el sentido del bien y del mal pase por la educación de la experiencia. El hombre conserva su libertad respecto de este árbol. *Puede* comer de él, pero se le dice que *no debe*,

<sup>18</sup> IRENEO, *Contra las herejtas*, IV, 39, 2

<sup>19</sup> Cf infra, pp 238-241

como una excepción dentro de la más amplia permisión. El hombre queda así advertido, es puesto a prueba y enfrentado con la opción fundamental de su libertad. Esto puede interpretarse como fruto de una generosidad paterna y llena de ternura de parte de Dios. Puede también entenderse como desconfianza, rivalidad, reserva de un «coto», amenaza. En la libertad del hombre siempre es posible el drama.

### *La creación de la mujer*

La creación de la mujer se sitúa en el mismo registro del símbolo y del amor:

«El Señor Dios dijo: “No es bueno que el hombre esté solo; le daré una ayuda apropiada”» (Gén 2,18). Hace entonces desfilar a los animales por delante del hombre para que les vaya poniendo nombres; pero no basta: en los animales el hombre no encuentra la ayuda apropiada. Entonces Dios da un paso decisivo: «El Señor Dios hizo caer sobre el hombre un sueño profundo, y mientras dormía le quitó una de sus costillas, poniendo carne en su lugar. De la costilla tomada del hombre, el Señor Dios formó a la mujer y se la presentó al hombre, el cual exclamó: “Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne; esta será llamada hembra porque ha sido tomada del hombre”. Por eso el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y son los dos una sola carne» (Gén 2,21-24).

Este texto es una maraña de símbolos. Cada generación los ha buscado y cada época ha descubierto algo nuevo. Puede uno preguntarse en primer lugar sobre el sentido de este «sueño profundo» que cae sobre Adán, y luego sobre el hecho de la aparición del lenguaje. Las primeras palabras del hombre son de admiración y asombro ante aquella que Dios ha dado a Adán por compañera. «Llegó la mujer, y le vino al hombre la palabra» (P. Beauchamp). ¿Cómo expresar mejor la identidad en la diferencia que existe entre el hombre y la mujer? Hay algo fascinante en descubrir que entre ellos todo es semejante y todo es diferente. La diferencia afecta a todos los niveles de la semejanza, desde la constitución genética de las células a la morfología del cuerpo, incluso a la manera origi-

nal que tienen hombre y mujer de vivir la condición humana, en el terreno de la inteligencia y del corazón, de la comunicación y de la afectividad, del saber y del arte. La diferencia no es solo biológica, es humana, y como tal se manifestará en las diversas culturas. Este sutil equilibrio entre la semejanza y la diferencia permite la alteridad necesaria al amor.

El relato nos dice así que la mujer es una parte del hombre mismo, que sin ella le falta algo. Adán la reconoce pues como suya: «Hueso de mis huesos y carne de mi carne». Al mismo tiempo es otra persona, un interlocutor. Se llamará *ishâh* (hembra), femenino de *ish* (hombre), es decir, que tendrá el mismo nombre, pero ligeramente transformado para expresar su especificidad. Entre el hombre y la mujer se establece un vínculo más fuerte que todas las relaciones familiares: el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer: «Son los dos una sola carne». Hay que tomar estas palabras en todo su valor simbólico: la carne no es solo un conjunto de átomos, es la expresión corporal de la persona. «Una sola carne» evoca la unión conyugal, en la que la totalidad del ser humano se encuentra así reconstituida en una unidad que sigue siendo doble. La unión de los cuerpos simboliza la de los corazones.

Para los antiguos, la creación no es por tanto un dato metafísico abstracto, sino un dato religioso muy concreto y todo el envuelto en amor. Es algo así como un nacimiento. Se puede analizar de una manera puramente biológica, decir como se han encontrado los gametos, como ha ido creciendo el feto en el vientre de la madre hasta salir a los nueve meses. Todo eso es muy cierto. Es precisamente todo lo que la valerosa madre del libro de los Macabeos decía a sus hijos no conocer, según una experiencia fundamental que sigue siendo aun en gran medida la de toda mujer encinta: «No se como habeis aparecido en mi seno, puesto que no he sido yo la que os ha dado el espíritu y la vida, ni la que unió los miembros de vuestro cuerpo» (2Mac 7,22).

Esta mujer se consolaba de su ignorancia evocando al «Dios, creador del mundo, que formó el género humano y ha creado cuanto existe» (7,23). Su experiencia materna era para ella un verdadero misterio más allá de todo lo biológico. Lo biológico, en efecto, no da cuenta de la decisión amorosa, y

creadora también, de dos esposos que deciden tener un hijo, proyectan su futuro, viven esperándolo y le dan desde que llega un nombre.

### 3. El «primer» relato bíblico de la creación (Génesis 1)

#### *La creación del universo*

El primer capítulo del libro del Génesis, y por tanto de toda la Biblia, es un largo *poema* sobre la creación. En este poema hay estrofas dedicadas a la obra de cada uno de los seis días, y el ritmo de las estrofas viene marcado por el verso: «Hubo tarde y mañana», y el estribillo: «Y vio Dios que esto estaba bien». De este modo se nos cuenta la creación de la luz; la separación del cielo y de la tierra, y la de la tierra y el mar; luego la creación de la vida vegetal; después, curiosamente (puesto que la luz ya había sido creada), la del sol y la luna; la creación de los animales, primero los monstruos marinos, los peces y los pájaros, y luego los animales terrestres, en definitiva, todo lo que constituye el decorado cosmológico de nuestra existencia.

Se habrá reparado también en que la creación es representada como acto de poner orden en el vasto caos por medio de diversas separaciones que organizan un verdadero cosmos.

Más aún quizá que el otro relato, este poema insiste en la visión positiva que Dios tiene del conjunto de la obra creada. Se nos pide por tanto que tengamos la misma visión del mundo. ¿Es normal entonces que los cristianos se vean a menudo remitidos, a veces con razón, a sus sospechas, desconfianzas e incluso inquina con respecto al mundo?

#### *La creación del hombre y de la mujer*

La creación del hombre no tiene lugar hasta el sexto día, al término de todo el proceso, como creación de aquel para quien todo lo demás ha sido creado y a cuyo dominio está destinado:

«Dios dijo “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza Domine sobre los peces del mar, las aves del cielo, los ganados, las fieras campestres y los reptiles de la tierra Dios creo al hombre a su imagen, a imagen de Dios los creo, macho y hembra los creo Dios los bendijo y les dijo Sed fecundos y multiplicaos, poblad la tierra y sometedla, dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y cuantos animales se mueven sobre la tierra” ( ) Y así fue Vio Dios todo lo que habia hecho, y he aquí que todo estaba muy bien Hubo tarde y mañana día sexto» (Gen 1,26-31)

Con relacion al mundo creado, el hombre y la mujer son pues reyes, o mas exactamente intendentes, porque permanecen sometidos al orden de las cosas establecido por Dios El poema acaba repitiendo el estribillo, pero en grado aumentativo Lo que en otras etapas de la creacion estaba bien, ahora esta «muy bien» Por consiguiente, el mundo en que vivimos no es fruto de una emanacion del mal, es un don de Dios y es muy bueno

Se dice del hombre que es creado «a imagen y semejanza de Dios» El termino «imagen» se repite tres veces, dos de ellas en relacion inmediata con la afirmacion de la diferenciacion sexual «varon y mujer los creo» (literalmente en un lenguaje mas crudo «macho y hembra»), como si esta diferenciacion perteneciera a la imagen de Dios

### *A imagen y semejanza de Dios*

Detengamonos un momento en esta revelacion capital Toda la tradicion cristiana reflexionara sobre el alcance de esta prodigiosa afinidad entre el hombre y Dios Esta afinidad es objeto de un designio Dios ha creado el mundo en un acto libre y gratuito, por una iniciativa que nada le imponia Este mundo es un don lleno de bendiciones que Dios ha hecho al hombre Al hombre lo hace imagen de si mismo, es decir, que le transmite ciertos atributos divinos como la inteligencia, la libertad o la capacidad de amar Incluso en su carne, en su manera de ser varon y mujer, relacion ordenada a un amor que es tambien imagen del amor de Dios, el hombre se asemeja a



Dios. Desde el principio Dios bendice al hombre y a la mujer y les manda multiplicarse. Todos estos dones son prendas de un don definitivo al que están llamados por vocación: participar de la vida de Dios y, por tanto, hacerse como dioses.

Los padres de la Iglesia antigua notaron la relación existente entre la creación del hombre y la mujer a imagen y semejanza de Dios en el origen, y un versículo de la primera Carta de Juan, situado en el otro extremo de la Biblia y que retoma el tema de la semejanza, no ya al principio sino al final de los tiempos. «Sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a él, porque lo veremos tal y como es» (3,2). Ireneo de Lyon, en el siglo II, lo formula de manera admirable: «Tampoco al comienzo, no fue porque Dios tuviera necesidad del hombre por lo que modeló a Adán, sino por tener a alguien en quien depositar sus beneficios (...). Tampoco fue porque tuviera necesidad de nuestros servicios por lo que nos mandó seguirlo, sino para procurarnos la salvación»<sup>20</sup>.

El mismo Ireneo nos dirá también que al principio no se sabía muy bien lo que querían decir esta imagen y esta semejanza de Dios. Esto se reveló cuando el Hijo de Dios se hizo hombre, «él a cuya imagen había sido hecho»<sup>21</sup>. El hombre ha sido creado a imagen de Dios para que el Hijo mismo de Dios pudiera hacerse hombre. Hay una reciprocidad de la imagen. El Hijo de Dios se hace hombre a imagen del hombre a fin de revelarle plenamente que él es imagen del Hijo de Dios.

Estamos aquí en el orden de las afirmaciones religiosas que nos dicen a un tiempo el origen y el fin de la creación; o sea, su sentido y, por ello mismo, el sentido de nuestra vida dentro de este gran proyecto. Pero nótese la correspondencia entre estas afirmaciones y el análisis propuesto en el primer capítulo<sup>22</sup>. El hombre se descubre a sí mismo habitado por un deseo de absoluto ineludible. Nosotros descubrimos esta afinidad misteriosa partiendo del hombre, desde abajo. Aquí el sentido profundo de esta misma afinidad se nos revela en nombre de Dios, desde arriba.

<sup>20</sup> IRENEO, *Contra las herejías*, IV, 14, 1

<sup>21</sup> *Ib.*, V, 16, 2

<sup>22</sup> Cf *supra*, pp. 28-31.

El poema acaba con la evocación del séptimo día, en el que Dios descansa. Es el primer «descanso sabático» del mundo.

De este modo, ambos relatos están centrados en la creación del hombre, interlocutor de Dios. La creación implica la dualidad ineludible del varón y la mujer, cuya mutua relación es imagen de la del hombre con Dios.

¿No son demasiado cortas estas reflexiones a partir del Génesis para expresar el *porque* de la creación? Todo se remite en definitiva a la gratuidad de un amor libre que da origen a un hombre libre para comunicarse con él. ¿No es algo demasiado simple, o demasiado sabido? Y ¿puede integrarse la gratuidad absoluta en la cadena de las causas y los efectos? En realidad, aquí cambiamos radicalmente de registro con relación al conocimiento científico. Sin duda es arduo dar este paso, no tratándose ya de razonar, sino de «caer en la cuenta» y comprender. «Gratuidad» es otra palabra para decir «gracia». La gracia, como el amor, no se explica. Ella es la que explica lo demás. Si el sentido no está en ella, no estará en ninguna parte.

### *El hombre, intendente de la creación*

Toda la creación está hecha para el hombre. Constituye un *cosmos*, es decir, un mundo armónicamente organizado. El hombre es invitado a ejercer su dominio sobre ella, a continuarla en cierto modo, a acabarla. Se presenta como un material magnífico para su investigación y sus realizaciones. Ciertos analistas de la historia económica, científica y social, ven en la tradición judeocristiana, apoyada en esta invitación y en esta convicción, una de las razones del desarrollo científico y técnico del mundo. La creación no es un dios al que hay que adorar con temor, es el lugar en el que ha de ejercitarse la libertad humana.

Sin embargo, el hombre no es dueño absoluto de la creación. Tiene derecho a usarla, pero no a abusar de ella. Es más bien su intendente o administrador responsable. Debe dar cuenta de ella. Esta nota está ya presente en la organización del relato de los seis días. Y está más subrayada en el relato

del paraíso, con la advertencia solemne de no comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. Asimismo, se ha podido observar que el hombre del paraíso es vegetariano: tiene derecho a comer frutos y plantas, pero no animales. Este derecho se le concederá después del diluvio (Gén 9,3-5).

Tenemos aquí una indicación teológica fundamental en lo que concierne a la ecología y a la salvaguardia de la creación. Esta es confiada a la libertad del hombre. Todo dependerá pues del ejercicio justo y recto de esta libertad, capaz en cuanto tal de lo bueno y de lo malo. Hoy parece evidente que el hombre es capaz de destruir inconscientemente la creación explotándola de manera anárquica. Es capaz igualmente de destruirla por la violencia atómica. Las generaciones actuales se enfrentan pues a una exigencia ética que no se presentaba a nuestros predecesores de siglos pasados. El discernimiento de «lo más justo» y de «lo mejor» será difícil, y necesariamente objeto de debates. Porque el hombre no debería, por el contrario, dejarse llevar por una sacralización de la creación hasta el punto de no atreverse a tocarla, en detrimento de los más pobres.

### *El Prólogo del evangelio de Juan*

El tema de la creación del mundo y del hombre por Dios está muy presente en el Nuevo Testamento. Sus libros añaden incluso un dato importante a lo que decía el Génesis. La creación es obra de un Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo<sup>23</sup>. El papel del Hijo se subraya de una manera especial. En su primera Carta a los corintios, en una frase que es el breve enunciado de una confesión de fe, dice san Pablo:

«Para nosotros hay un solo Dios, el Padre, del que proceden todas las cosas y por el que hemos sido creados; y un solo Señor, Jesucristo, por quien existen todas las cosas, y por el que también nosotros existimos» (1Cor 8,6).

---

<sup>23</sup> Como se ha dicho, el capítulo sobre la Trinidad vendrá con el comentario al tercer artículo del Símbolo. Pero en el organismo de la fe todo es solidario, por eso es menester abordar ya desde ahora el papel del Hijo o del Verbo en la creación.

Mas tarde, en la Carta a los colosenses, habitantes de una ciudad de Asia Menor, san Pablo recoge un himno de tipo liturgico

«[El Hijo] es imagen de Dios invisible, primogenito de toda la creacion, porque por el mismo fueron creadas todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra ( ) Absolutamente todo fue creado por el y para el» (Col 1,15-16)

Sin pretender agotar todas estas alusiones al papel del Hijo en la creacion, pasemos al texto capital en esta materia, bien conocido por lo demas a pesar de su misterio, el Prologo del evangelio de Juan (1,1-18)

La originalidad de este pasaje esta en llamar a Cristo «el Verbo» de Dios, es decir, la palabra de Dios —en griego *logos*, termino que esta en el origen de muchas palabras, como *sociologia*, *psicologia*, *metodologia*, *teologia*, y tambien *logica*, *logistica*, y hasta *logomaquia* Estos terminos hablan de ciencia y de razonamiento— En el caso del Hijo de Dios, el termino «Verbo» designa una Palabra subsistente en si misma, a diferencia de nuestras volatiles palabras El Verbo es con respecto al Padre un verdadero interlocutor

«En el principio existia aquel que es la Palabra,  
y aquel que es la Palabra estaba con Dios y era Dios  
El estaba en el principio con Dios  
Todo fue hecho por el  
y sin el nada se hizo» (1,1-3)

Este mismo texto nos dira mas adelante que «el Verbo se hizo carne»<sup>24</sup>. El termino era familiar para la filosofia de la epoca, en particular en el ambito griego, designando a la vez la inteligencia de Dios y un principio del mundo Juan lo usa en un sentido enteramente original

¿Que es lo que quiere decir el autor evangelico? Nos dice que el Verbo de Dios, presente con Dios desde la fundacion del mundo, jugo un papel de mediador en la creacion Jugando con las palabras, se podria decir que es el primer ministro

<sup>24</sup> Afirmacion sobre la que habra que volver Cf infra pp 416-418

de la creación, porque contribuye a su realización y al mismo tiempo es su máximo responsable, como se dice de un primer ministro que es, por ejemplo, responsable de la gestión del conjunto de la economía. Esta comparación puede sorprender, pero ya la utilizaron algunos padres de la Iglesia antigua como Tertuliano.

El Verbo es por tanto la persona divina que se ocupa más de cerca del hombre y que es la expresión misma de la filantropía divina.

#### 4. La creación en la filosofía y la teología

«La idea de creación —escribe Jean Ladrière— es ante todo una idea religiosa. Pero fue objeto, al menos en parte, de una transcripción especulativa en el contexto histórico del desarrollo del pensamiento cristiano, en la patrística<sup>25</sup> y más tarde en los grandes sistemas doctrinales de la Edad media. La expresión originaria del tema de la creación está dada en la Escritura»<sup>26</sup>.

No es necesario que analicemos detenidamente los desarrollos propiamente metafísicos de la idea de creación, producidos primero en la teología y luego en la filosofía occidental. Sin duda, el tema es tratado con menos ingenuidad que en la Biblia, y se trata de responder a dificultades de fondo. Pero se hace también menos concreto y expresivo. Se pone de manifiesto que la noción de creación tiene consistencia racional, no es nada «primitivo». Pero se entra en precisiones que pertenecen al orden de la pura reflexión y no hablan ya al corazón. Retengamos sin embargo algunas afirmaciones importantes.

La creación no es una generación de un ser vivo a otro, siguiendo la ley de la especie. Hay por tanto una diferencia radical entre el creador y lo creado, semejante a la que existe entre el artesano y su obra<sup>27</sup>. No obstante, sigue habiendo cier-

<sup>25</sup> Sobre la patrística, cf Léxico.

<sup>26</sup> J. LADRIERE, *o.c.*, 18.

<sup>27</sup> El caso, por consiguiente, es totalmente diferente del de la generación del Hijo de Dios, que ha de entenderse dentro del esquema de una generación según la similitud de la especie existente entre un padre y una madre y sus hijos, aunque dentro de una trasposición espiritual total. Cf *infra*, pp. 426-429.

ta proximidad entre ambos temas, ya que el acto creador de Dios es también un acto de paternidad.

Por otro lado, entre Dios y la creación no hay ningún intermediario. No hay transición progresiva, a través de la escala de los seres, entre lo divino y lo creado. Esta visión era común en la filosofía griega, según el esquema de una emanación continua de lo divino hasta el *cosmos*. Basilio de Cesarea, en el siglo IV, subrayará por el contrario claramente que todo ser debe estar de un lado o de otro de esta diferencia absoluta. Este punto será decisivo a la hora de situar al Hijo y al Espíritu Santo del lado de Dios, y no del lado de los principios, superiores sin duda con respecto a nosotros, pero en cualquier caso creados.

### *A propósito de la creación del cuerpo y del alma*

Otro punto, sensible en nuestro tiempo, es el de la creación del cuerpo y del alma. Nuestro mundo cultural reacciona con fuerza frente a todo planteamiento dualista. El esquema griego que distingue netamente el alma del cuerpo es objeto hoy de vivas sospechas, y el lenguaje clásico de la Iglesia no rehuye sin duda suficientemente este dualismo cuando dice que Dios crea el alma de cada niño en el momento de la concepción. No se pueden concebir, en efecto, el alma y el cuerpo como dos principios situados en el mismo plano, que en cierto modo se suman. Nuestra representación nos mueve a cosificar el alma. El cirujano del siglo XIX que decía que nunca había encontrado el alma con su bisturí no hacía más que recoger una idea burdamente materialista.

El problema es aquí exactamente el mismo que el de la diferencia absoluta entre el *comienzo* y el *origen* en el caso del mundo en general. El hijo es fruto de un acto de generación realizado por sus padres. Este acto se desarrolla a lo largo del tiempo, antes y después del nacimiento, hasta el desarrollo total del adulto. Es a la vez biológico y humano, porque la intención de los padres, normalmente, es engendrar a un ser humano. Su hijo crece como cuerpo específicamente humano, es decir, como cuerpo de un sujeto, consciente de sí mis-

mo y libre. Dentro de su nivel, los padres contribuyen a la formación de una humanidad completa.

El acto de Dios se sitúa en una trascendencia absoluta con respecto a esta generación humana. Este no añade un componente nuevo, lo que equivaldría a intervenir en el orden de las causas segundas. Realiza un acto de creación constante del ser suscitado. Hace del ser total así engendrado una persona espiritual y un interlocutor ya inmortal de su creación. Por eso lo ama y le ofrece su gracia. Le da un valor absoluto.

El cuerpo y el alma representan pues dos perspectivas complementarias de un único todo. El cuerpo es el ser humano considerado desde el punto de vista de su condición y su fragilidad físicas. El alma es el mismo ser visto desde el ángulo de su dimensión espiritual, inteligente y libre. Los padres de la Iglesia proponían en otra época una antropología en tres grados. El hombre era para ellos, no sólo alma y cuerpo en el sentido que acabamos de decir, sino también espíritu, cuando vivía en comunión libre con Dios, es decir, en la gracia.

## 5. Creación y modernidad

¿Se puede seguir creyendo todavía en la creación? ¿No hay una distancia insuperable entre la perspectiva científica, de la que hemos visto que Dios e incluso el hombre están exiliados, y la perspectiva cristiana, en la que Dios es el gran protagonista y el hombre el destinatario principal de sus obras?

En la modernidad no existe ya un mundo organizado y armonioso inscrito dentro del designio divino de una llamada y una promesa. El término de creación, todavía utilizado para el comienzo, deja lugar sobre todo al término de «física», transformación científica moderna del término filosófico de naturaleza (*physis*). No existen ya en este mundo símbolos significativos que remitan a la acción divina. El mundo no es ya una teofanía, un gran libro que habla de Dios en todas sus páginas. Se ha dicho (M. Gauchet) que está «desencantado». No es más que un material que hay que dominar por medio del descubrimiento constante de nuevas leyes científicas.

El antropocentrismo, rechazado mayoritariamente por la

ciencia, que relega al hombre a un papel de «gitano» de la naturaleza, es en cambio claramente proclamado por el cristianismo, desde la Biblia hasta el Vaticano II: «Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que, con el sometimiento de todas las cosas al hombre, sea admirable el nombre de Dios en el mundo»(GS 34).

Este lenguaje religioso puede parecer difícil de admitir. ¿Se puede seguir manteniendo esta visión positiva del mundo? ¿No es un arduo ejercicio circense mantener al mismo tiempo los datos de la ciencia y los datos de la fe, estando como están tan distantes unos de otros? ¿Se puede admitir que la ciencia nos hable de un «gitano», mientras que la fe coloca al hombre en el corazón mismo y como fin de la creación divina de todo el universo?

El Vaticano II pide simplemente al hombre que se sitúe con respecto a su origen, que reconozca que no se ha hecho a sí mismo sino que viene de *Otro*, al que puede negar pero a cuyo interrogante no puede renunciar. En nuestro origen está la gratuidad de un don respecto del cual no podemos nada. Porque la explicación científica, por capital que sea, no puede responder a todo. ¿Acaso no siente continuamente la tentación de sobrepasar sus límites? Esta tiene incluso su parte de belleza, irreductible a los cálculos y capaz de mover a admiración. El científico mismo, como hombre, se ve inducido por ella a plantearse cuestiones. A veces se aventura incluso a dar respuestas prematuras. El universo exclusivo de las certezas científicas es demasiado frío y abre necesariamente a la cuestión del más allá.

Pero se puede insistir aún en la objeción. ¿No es esta visión del mundo, pura y simplemente, la proyección de los deseos del hombre? Este no tiene valor para afrontar el silencio eterno del *cosmos*, su enigma, que desafía toda interpretación, su absurdo final. El hombre es a fin de cuentas un niño que se niega a ser huérfano. No quiere asumir hasta el final su condición de adulto. Estas cuestiones nos remiten a la opción de fondo, a favor o en contra del sentido del mundo y de nues-



tra vida, planteada ya en el primer capítulo<sup>28</sup>. ¿Aceptar con toda responsabilidad la condición de criatura es menos adulto que una desesperación más o menos consciente ante el absurdo del mundo?

## 6. El hombre en la creación

En la perspectiva cristiana el hombre está situado entre Dios y la creación. La creación es un don, y ese don es portador de la vida. Nuestra vida, a la vez física y humana, ¿no es el valor por excelencia que tratamos a toda costa de salvaguardar? Hoy se habla cada vez más de la «calidad de vida». El mensaje cristiano, a pesar de ciertas situaciones lamentables, confirma nuestra experiencia fundamental. Vivir es bueno. Dios ha querido y quiere que vivamos. Él nos dice que nuestra vida, en sus diferentes niveles, es algo bueno. Nos la da para coronarla un día de manera definitiva y absoluta. El creyente no está de ningún modo alienado con respecto a la creación.

Este mensaje es extremadamente optimista con relación al mundo y los valores terrenos. Porque este mundo es importante a los ojos de Dios, es para él «precioso». Lo que en él se juega es vital. El cristianismo no pretende en absoluto desalentar al cristiano ante las tareas que tiene por delante para mejorar el mundo creado, para introducir en el mundo más justicia y más caridad. Nos manda, por el contrario, amar. Nada cristiano puede justificar una traición respecto de este mundo so pretexto de que no es el mundo definitivo. El «otro mundo» será en parte lo que nosotros hagamos con nuestro trabajo en este mundo, con las experiencias humanas que hayamos vivido y con las obras en favor de la justicia entre los hombres que hayamos realizado. Esta perspectiva es sin duda una perspectiva de fe, pero no es más que la consecuencia de la capacidad de nuestra libertad para construir algo eterno.

Si la creación en sí misma ha sido algo olvidada en la investigación teológica, nuestro mundo creado, por el contrario, ha sido revalorizado en el siglo XX por grandes testigos.

---

<sup>28</sup> Cf supra, pp. 35-38.

Pensemos en Pierre Teilhard de Chardin. Su gran problema era descubrir el valor de eternidad de lo mejor que hay en la pasión de vivir de los hombres. Sobre la base de este impulso se han desarrollado numerosas teologías «sectoriales» presencia en el mundo, teología del trabajo, perfeccionamiento y transformación de la creación, espiritualidad de la creación.

El mismo Teilhard sabía admirar y cantar la creación como una inmensa maravilla, en definitiva, alabar a Dios por sus obras. La capacidad de admirar es una grandeza del hombre, su pérdida es siempre un mal signo. No tengamos miedo pues de gozar la belleza del mundo, es también una manera de respetarlo.

La creación es por definición un comienzo. Es el primer tiempo de una historia que debe conducir al hombre al logro de su vida y a su verdadera felicidad. Eso es lo que la fe cristiana llama la «salvación», término sobre el que tendremos que volver<sup>29</sup>. Pero esta expresión religiosa tiene también un sentido muy humano, como pone de manifiesto la reflexión de Raymond Aron ya citada<sup>30</sup>. La creación es el primer don, que condiciona todos los demás. Es el comienzo y es también el soporte constante de la historia de los hombres. Estamos pues invitados a considerar la continuación de esta historia.

---

<sup>29</sup> Cf *infra* pp. 295-297 y *Lexico*.

<sup>30</sup> Cf *supra* p. 34.

## Un Dios que se revela y dialoga

Dios es Padre; Dios es el creador del mundo y de los hombres. Avancemos un paso más en esta lógica de un Dios benevolente con el hombre, de un Dios que quiere darse a él por amor.

Todos los que están familiarizados con el lenguaje cristiano, tanto católicos como protestantes, saben que la expresión «la palabra de Dios» denota algo decisivo. Aparece continuamente en la liturgia, en el «dialecto» eclesiástico y en los comentarios a la Biblia, prácticamente identificada con la «palabra de Dios». Se ha convertido casi en una consigna.

Pero, ¿qué puede encerrar esta expresión? ¿Tiene siquiera sentido? El meollo de la cuestión está en lo siguiente: ¿Puede Dios hablarle al hombre? Si es así, ¿cómo es posible? ¿Ha hablado Dios efectivamente a los hombres? ¿Dónde? ¿Cuándo? ¿De qué manera? Porque otras religiones se denominan «religiones del libro», y consideran un conjunto de textos como sagrados y revelados por Dios. En definitiva, es toda la cuestión de la revelación la que se plantea aquí.

«Revelación»: he aquí otra gran palabra de la teología. Como testimonia la etimología del término, la revelación es el desvelamiento de una realidad oculta, por ejemplo la comunicación entre dos personas, una de las cuales manifiesta a otra su propio misterio, como ocurre entre dos amigos, entre novios o esposos. A veces, por medio de una experiencia trivial, surge en nosotros una iluminación interior y decimos: «Acabo de tener una revelación». Esta expresión no denota simplemente un descubrimiento, sino la irrupción en nosotros de un mundo nuevo cuyo velo se rasga, una comunicación que se nos hace de manera muy personal. La revelación de Dios

al hombre es de este orden, pero de manera eminente. Dios quiere revelar al hombre el misterio de su propia vida y de su designio sobre las criaturas. Habla para comunicarse, como todos hacemos. Se comunica para darse, para compartir su vida con nosotros.

Las grandes objeciones planteadas a lo largo de los tiempos modernos contra la idea de la revelación, así como la naturaleza y el sentido de la revelación cristiana, los presentaremos en dos tiempos: primero de una manera descriptiva, siguiendo al mismo tiempo la Biblia y el Vaticano II; luego de manera más reflexiva, presentando una concepción de la revelación creíble para nuestro tiempo.

## I. ¿PUEDE DIOS HABLARLE AL HOMBRE?

La idea de que Dios puede hablarle al hombre es común en las religiones tradicionales. Es la base de algunas de ellas (judaísmo, islamismo). Pertenece al núcleo mismo de la profesión de fe cristiana, que se presenta como una respuesta a la llamada de la palabra de Dios. Esta idea se hizo problemática a partir del siglo XVII<sup>1</sup>.

Cuatro son las objeciones principales planteadas hasta nuestros días contra la idea de revelación.

### *La objeción racional*

En nombre de la filosofía, Spinoza rechaza la noción de «misterio». El término mismo carece de sentido, puesto que

---

<sup>1</sup> Fue el filósofo Baruch Spinoza (1632-1677) el primero en hacer de la revelación una interpretación puramente natural. Sabemos también por Pascal que ya en el siglo XVII había «ateos», o todavía «deístas», es decir, personas que querían atenerse a una religión natural, para la cual Dios existiría ciertamente, pero como el gran mecánico del mundo, y sería impensable que pudiera revelar o manifestar algo de sí mismo, a través de palabras o de obras.

anuncia un dato o un hecho incomprensibles para el hombre. El enunciado de un misterio no puede ser por tanto más que la dicción de un autómatas o de un loro. El hombre, en efecto, no posee más que una facultad de conocimiento. Si esta no puede captar el misterio, el misterio no será para él una realidad conocida. Si este no es conocido, no es nada en el espíritu. «Un objeto que no es recibido activamente por el espíritu no es cognoscible por el espíritu. Ahora bien, tal es el misterio, porque no está sacado de los principios de la razón». La revelación es por tanto una especie de círculo cuadrado, porque Dios mismo no se habría comprendido enunciando un misterio; ya que, por definición, la esencia del misterio es no ser comprendido.

¿Qué pasa entonces con la revelación bíblica, por la que Spinoza, que es judío, siente especial predilección? Se trata sólo del descubrimiento, por parte de ciertos sabios llamados profetas, de verdades profundas que son capaces de transmitir a otros, con las solas luces de la razón humana. Sólo que como los otros son incapaces de verificar la fundamentación de la palabra de estos «profetas», no pueden sino creer en su palabra. La verdad «revelada» es aquella que los hombres en su conjunto no pueden alcanzar directamente por su capacidad de razonamiento lógico, sino que reciben de sus semejantes más sabios. El sentido de las palabras y de las visiones de los profetas es pues de orden filosófico. Estas palabras son reveladas, puesto que todo el mundo no es capaz de acceder a ellas, pero siguen perteneciendo al orden del conocimiento humano natural. Las palabras de la religión son en cierto modo las historietas del discurso filosófico. Posteriormente en la filosofía occidental, Kant (1724-1804) y sobre todo Hegel (1770-1831) tratarán de dar así una interpretación racional de las grandes afirmaciones cristianas. Considerarán que estas no tienen nada de arbitrario o absurdo, sino que más bien «dan que pensar». Por eso intentarán hacer de ellas una recensión a la luz de la razón.

De esta objeción hay muchas cosas que retener. Destierra de entrada toda concepción ingenua de la revelación y todo «dualismo» separador del conocimiento de revelación y del conocimiento racional. Nos invita a no perder de vista que toda

palabra de Dios pasa por palabras humanas. La formulación de Spinoza se apoya sin duda en un concepto algo caricaturesco del misterio. Porque el misterio no es la pura opacidad, es por el contrario el foco de luz que no puede mirarse directamente —«al Sol y a la muerte, decía Pascal, no se les mira a la cara»—, pero que todo lo ilumina. Por ejemplo, aunque el misterio de la Trinidad no pueda «entenderse» del todo, se puede sin embargo tener de él una intelección llena de sentido para nosotros. Prueba de ello es que en Occidente ha sido objeto de una especulación filosófica extremadamente fecunda.

Pero el principio de la verdadera respuesta a esta objeción se ha dado en el análisis del «yo» humano. Precisemos bien el sentido de la objeción y de la respuesta. No se trata en absoluto de probar que la revelación ha tenido lugar. Su existencia no puede ser reconocida sino por la fe. Se trata sólo de saber si la idea de revelación es una contradicción en los términos, completamente irracional y, en cuanto tal, imposible e impensable. Ahora bien, no es este el caso, puesto que un análisis filosófico del hombre pone de manifiesto en él una apertura a la idea de revelación. La revelación es por tanto una idea razonable, puesto que en cierta medida brota de la reflexión humana. Por otra parte, el hecho mismo de que ciertas ideas atribuidas a una revelación hayan nutrido la tradición filosófica de Occidente muestra que estas ideas no son irracionales. No obstante, la objeción sigue siendo válida: esas ideas, supuestamente reveladas, ¿no serán simplemente, en su totalidad, fruto del hombre?

### *La objeción de una historia contingente<sup>2</sup>*

Si la revelación de Dios tuvo lugar en el pasado, ¿cómo me concierne a mí en la actualidad? ¿No estriba el escándalo en hacer depender la relación con el Absoluto de una relación histórica y, por tanto, contingente? El dato histórico es contingente; sólo el dato racional es necesario. Tal es el axioma del

---

<sup>2</sup> Sobre la idea filosófica de «contingencia», de lo que ocurre sin ser necesario, cf Lexico

filosofo Lessing (1729-1781), que sera repetido con frecuencia «Las verdades historicas contingentes no pueden ser nunca prueba de verdades racionales necesarias» Toda revelacion es un hecho contingente Ha ocurrido, pero podria no haber tenido lugar Este punto ha sido particularmente problematico desde el siglo XVIII

Fue tambien la objecion que un condiscipulo de Maurice Blondel (1861-1949) le hacia a este futuro filosofo a finales del siglo XIX en la Escuela Normal Superior «¿Por que estaria obligado a indagar y tener en cuenta un suceso ocurrido hace 1900 años en un rincon oscuro del Imperio romano, cuando presumo de ignorar tantos acontecimientos contingentes cuya curiosidad empobreceria mi vida interior?»

La aspiracion del hombre es lograr su autonomia Ahora bien, el anuncio de una revelacion historica y contingente pretende someterlo a una autoridad extraña (heteronomia) M Blondel se tomara muy en serio esta objecion y le dedicara su obra *La antinomia* es en efecto radical Por un lado, el hombre no quiere reconocer como verdadero mas que lo que ha salido de el mismo y ha sido comprobado por su propia razon Por otro lado, el cristianismo no puede mas que ser recibido y dado Tal es el escandalo de la razon Blondel lo presenta mostrando el principio de su solucion «Pues, si es verdad que las exigencias de la revelacion estan fundadas, no se puede decir que en nuestra casa nos encontremos totalmente como en casa, y de esta insuficiencia, de esta impotencia, de esta exigencia, es necesario que haya huellas en el hombre puramente hombre, y eco en la filosofia mas autonoma»<sup>3</sup>

Maurice Blondel tratara pues de reconciliar los dos terminos de esta antinomia (el exterior historico y el interior a la busqueda de lo necesario) utilizando el metodo llamado de *inmanencia*<sup>4</sup>, que analiza en el hombre puramente hombre la aptitud para reconocer y recibir como un bien necesario el don de Dios

---

<sup>3</sup> M BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensee contemporaine en matiere d'apologetique* (1896), PUF Paris 1956 37 (trad esp *Carta sobre apologética* Univ Deusto Bilbao 1991)

<sup>4</sup> Sobre el metodo de la inmanencia, cf Lexico

### *La objeción del desarrollo histórico*

Es la objeción del «modernismo», un movimiento de pensamiento que, a comienzos del siglo XX, afectó gravemente a la reflexión de los biblistas y de los teólogos católicos, en su deseo de responder a las objeciones hechas a la fe a partir de la historia y de la razón. Los modernistas podían mostrar fácilmente que las nociones de la revelación no habían caído del cielo. En nombre de la historia, A. Loisy (1857-1940) afirma que todas las nociones cristianas han salido de la conciencia humana. Es menester concluir pues que son verdades naturales, aun admitiendo que Dios guía por medio de intervenciones «sobrenaturales» el proceso del descubrimiento religioso.

La objeción histórica encierra también gran parte de verdad. Critica con razón una representación enteramente exterior e ingenua de la revelación. Obliga a profundizar en sus formas históricas, psicológicas y humanas. El principio de la respuesta es el mismo que para la creación. No hay que confundir el movimiento histórico de acuerdo con el cual han evolucionado las ideas de la revelación y el acto del Dios revelador que las inspira. Por principio, la palabra de Dios debe hacerse lenguaje humano, y por tanto respetar las leyes temporales del conocimiento humano, para ser verdaderamente recibida por los hombres.

### *La objeción ética*

La idea de revelación histórica supone que ciertos hombres, o ciertas tradiciones, son sus beneficiarios en detrimento de otros. Israel se apoya en la alianza que ha contraído con Dios y por la cual se convierte en el «pueblo elegido». La Iglesia cristiana desde sus orígenes se considera a sí misma el pueblo elegido de Dios. Pretende haber recibido en la persona de Jesucristo la revelación total y definitiva de Dios. Pero, ¿cómo se puede pretender que Dios, si es el Padre que se dice, quiera revelarse a unos y no a otros? ¿No es atribuirle una odiosa injusticia? Georges Morel (1920-1989) expone esta objeción,



compartida por muchos otros: «Hemos tratado de mostrar lo indemostrable, que Dios nunca se niega, que su esencia es ser don y manifestación, sin la menor huella de necesidad externa. Se ofrece desde siempre. Se ha ofrecido con igual verdad al habitante de las cuevas de Lascaux o de la Madeleine, al nómada de las llanuras del Asia central, al agricultor de las orillas de Mesopotamia, al fabricante de cemento romano y al navegante vikingo. Se ha ofrecido en la misma medida a todos, porque se ha ofrecido íntegramente y sin reservas, y no podía ofrecerse más. La percepción viva de esta "actitud" hace que se hundan las falsas construcciones destinadas a crear curiosas discriminaciones entre los pueblos. No hay en los supuestos designios de Dios nación elegida ni revelación privilegiada, ya que su revelación es íntegra desde el comienzo y no podía hacer acepción de razas»<sup>5</sup>.

La objeción ética es también seria y se basa en una idea muy justa de Dios. Olvida sin embargo dos cosas. Impide en primer lugar a Dios toda revelación *histórica*, es decir, toda comunicación procedente de Dios y dirigida a los hombres en el marco de la historia. Le permite sólo una revelación cósmica, es decir, por medio de la grandeza de la creación. Ahora bien, «el Dios que se revela a Israel no es el Dios de la naturaleza, sino el Dios de la historia» (C. Geffré). Por principio, una revelación que se produce en la historia debe integrarse en las leyes de la historia de los hombres. Necesariamente, tiene que pasar por la particularidad de ciertos hombres, de un lugar, de un tiempo y de una cultura. Tiene que transmitirse y propagarse de acuerdo con las leyes de la comunicación humana de los bienes espirituales y de los valores humanos. La Declaración de los derechos del hombre es una invención local y limitada: procede de la Revolución francesa. Ha recorrido su camino y hoy existe una Declaración universal de los derechos del hombre.

Además, la revelación judeocristiana, que pasa por un pueblo elegido y por la Iglesia, tiene un alcance universal: es para la salvación de todos. No puede constituir un privilegio egoís-

---

<sup>5</sup> G MOREL, *Questions d'homme 3 Jesus dans la théorie chrétienne*, Aubier, Paris 1977, 69.

ta. Es responsabilidad, misión y vocación. Pero esta objeción tiene la ventaja de recordarnos el problema del modo y la naturaleza de la revelación hecha por Dios a todos los que no conocen a Cristo. Sobre este tema la teología no puede callar. Volveremos pues sobre él<sup>6</sup>.

## II. CRISTO, CUMBRE DE LA REVELACIÓN CRISTIANA

Para dar cuenta de la concepción cristiana de la revelación de Dios a los hombres, disponemos en la actualidad de un documento importante del Vaticano II al respecto<sup>7</sup>. Este retoma el movimiento de la revelación bíblica. Nuestra exposición seguirá simultáneamente los textos de la Escritura y los del concilio, pero sin citar este íntegramente.

### 1. La invitación de un amigo a acompañarlo

En este tono es en el que se expresa el Vaticano II a propósito de la revelación: «Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad: por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina. En esta revelación, Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía» (DV 2).

El principal interés de Dios es manifestarse a los hombres, darse personalmente a ellos, con el fin de establecer con ellos una comunión. Se revela a nosotros como un enamorado se revela a su amada, según la imagen usada a menudo en el Antiguo Testamento, con el fin de hacernos compartir su vida. Todo ello por la benevolencia de una iniciativa puramente gra-

<sup>6</sup> Cf *infra*, pp 197s

<sup>7</sup> La constitución dogmática *Dei Verbum* (DV) del 18 de noviembre de 1965

tuita. La imagen usada por el concilio es la de uno que habla familiarmente con su amigo, como hacía Dios con Moisés en el Sinaí (Éx 33,11), como hará Jesús con sus discípulos: «Ya no os llamo siervos, sino amigos» (Jn 15,14-15). El texto evoca una especie de familiaridad entre Dios y los que lo tratan. Dios nos invita en cierto modo a ir a su casa: «Venid y lo veréis», dirá Jesús a sus primeros discípulos. «Fueron, vieron dónde vivía, y permanecieron con él aquel día» (Jn 1,39). Se tiene la impresión de una velada apacible entre amigos que «conversan» juntos. La revelación de Dios se presenta como una «conversación» de Dios con los hombres. Es un diálogo.

La comunión entre Dios y los hombres es presentada, según una fórmula bíblica (2Pe 1,4), como una «participación en la naturaleza divina». Esta expresión es poco elocuente, y hoy es objeto de ciertas críticas. ¿Tiene necesidad el hombre de ser «divinizado»? ¿No tiene necesidad más bien de ser humanizado? Esta supuesta divinización ¿no tiene por objeto despojarlo de sí mismo y de la nobleza de su propia condición?

Pero el anuncio de la divinización puede ser también una revelación verdaderamente desconcertante. Me acuerdo de un preso de Fresnes que, después de haber leído el evangelio según san Juan, me decía: «Si he entendido bien, vamos a ser divinizados». «Has entendido muy bien», le contesté. «Pero entonces, ¿por qué no nos lo decís? ¡Eso lo cambia todo!».

Para llegar al final de la cuestión, hay que decir también que la divinización no va en proporción inversa a la humanización —cuanto más divinizado se esté, menos hombre se es—, sino en proporción directa —cuanto más divinizado se está, más hombre se es—. ¿Por qué? Por la razón que se ha dicho en el capítulo anterior. En nosotros anida el deseo del Absoluto, y no podemos realizarnos sino encontrándolo. Por consiguiente, cuanto más lo encontramos, más nos hacemos lo que somos, más realizamos nuestra vocación como hombres.

Lo que hay que retener de este ofrecimiento de Dios es la idea de una participación todo lo completa que sea posible. El amor quiere compartir. El príncipe que se casa con una pastora empieza por ennoblecerla, y comparte con ella no sólo sus riquezas, sino también sus honores y sus títulos. Vaga imagen de lo que Dios quiere hacer con nosotros.

El párrafo citado del Vaticano II acaba con la mención de Cristo, hacia el que converge toda la revelación de Dios: «Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación». Es el mediador porque es el revelador, el mensajero; y es la plenitud porque él también es lo revelado, el contenido del mensaje. Es al mismo tiempo el autor, el objeto, el centro y la cumbre. La constitución del Vaticano II se apoya incluso en un juego de palabras. El verbo de Dios es la palabra de Dios anunciada a los hombres. El Verbo es también la Palabra hecha carne, Cristo encarnado, según el Prólogo del evangelio de Juan.

## 2. El desarrollo de la revelación bíblica

La revelación se presenta así en el marco de la historia de la salvación ofrecida a la humanidad. Por «salvación» entendemos siempre una felicidad del hombre en Dios que sobrepasa todo deseo. La revelación progresa con la historia porque el que se revela quiere que el otro sea feliz. De este modo la revelación es salvación y la salvación es revelación. Cuanto más se revela Dios, más se da, más salva. Es menester recorrer pues las grandes etapas históricas de esta revelación.

### *Revelación cósmica*

Las obras de la creación son ya en sí mismas una revelación de Dios, como dice un salmo:

«El cielo proclama la gloria de Dios,  
el firmamento pregona la obra de sus manos:  
el día al día le pasa el mensaje,  
la noche a la noche se lo susurra.  
Sin que hablen, sin que pronuncien,  
sin que resuene su voz,  
a toda la tierra alcanza su pregón  
y hasta los límites del orbe su lenguaje» (Sal 19,2-5).

Se habrá notado que el salmo usa el vocabulario de la palabra y del relato, como si la creación fuera un gran discurso

que Dios dirige al hombre: el cielo *proclama*, el firmamente *pregona*, el día *pasa el mensaje*, la noche *lo susurra*. Luego el texto se corrige a sí mismo diciendo que no se trata propiamente de un lenguaje, pero que, a pesar de ello, se transmite un mensaje hasta los confines del mundo. Es el lenguaje de los seres y de los acontecimientos que remiten misteriosamente a Otro. Esto nos indica que la idea de revelación es bastante amplia, que no implica necesariamente una palabra en el sentido formal y que se produce ya a través de los elementos de nuestro mundo. La belleza del mundo, que provoca nuestra admiración, que los primeros astronautas expresaron emocionados al contemplar de lejos el globo terráqueo en la noche estrellada, es ya en sí misma una primera «palabra de Dios».

Retengamos este punto: cuando Dios habla, lo hace siempre a través de un ser creado, por la sencilla razón de que sólo así podemos escuchar su mensaje. Si yo le hablo a alguien en una lengua completamente desconocida para él, no entenderá nada de lo que le digo. Dios quiere hablarnos; a él le corresponde en cierto modo aprender nuestro lenguaje humano.

San Pablo retoma esta misma idea cuando dice: «Lo que se puede conocer de Dios, ellos [los hombres] lo tienen a la vista, pues Dios mismo se lo ha manifestado. Desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, se pueden descubrir a través de las cosas creadas» (Rom 1,19-20).

Esta revelación no es simplemente «original», como si sólo hubiera tenido lugar en el primer momento de la creación. Es permanente. Vale para todos los hombres de todos los tiempos. No se trata en absoluto de unas palabras determinadas dirigidas por Dios a un hombre, sino de un lenguaje inscrito en los hechos de la creación. En el lenguaje teológico, esta revelación se conoce como «natural», por contraposición a la otra forma de revelación que se expresa en la historia humana y que es fruto de una nueva iniciativa de comunicación de Dios a los hombres. A esta segunda forma de revelación se la llama «sobrenatural». Pero esta primera revelación por la creación es, por decirlo así, condición de posibilidad de la segunda. Es el primer momento de la salvación, así como la salvación adquirirá la forma de una nueva creación.

### *Revelación primera: la ley de la conciencia*

Pero Dios no se ha quedado ahí. Desde el comienzo de la historia de la humanidad se ha manifestado a título personal en la conciencia del hombre para ofrecerle el camino de la salvación. Esta forma de revelación recibe ya el nombre de «sobrenatural», porque es la primera expresión de la comunicación que Dios quiere hacernos de sí mismo. De un extremo al otro de la historia, Dios no sólo inscribe en el corazón del hombre una vocación, sino que le otorga además los dones necesarios para que pueda cumplir su vocación. Aquí releemos desde un punto de vista formalmente cristiano lo que hemos descubierto en el primer capítulo.

El que los hombres se hayan hecho pecadores no anula en absoluto la iniciativa de Dios, que los mantiene en «la esperanza de la salvación» y les promete una redención. Cuida del género humano «sin interrupción», con el fin de dar la vida eterna a quienes lo buscan haciendo el bien. San Pablo lo dijo ya: «Vida eterna a los que, mediante la perseverancia en las buenas obras, buscan la gloria, el honor y la inmortalidad» (Rom 2,7). Porque «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1Tim 2,4). Esta afirmación de la voluntad universal de salvación nos garantiza que, pase lo que pase después, ningún hombre, de ningún lugar y de ninguna época, es «olvidado» por Dios. Todos pueden llegar a conocerlo de manera suficiente para recibir la salvación y, por tanto, la felicidad definitiva.

Esta afirmación no vale sólo para el larguísimo y misterioso período que va de la creación a la vocación de Abrahán, sino también para todos los pueblos que no tienen hoy ninguna vinculación con Abrahán o no saben nada de la revelación cristiana.

Con otras palabras, esta revelación primera está inscrita en el corazón de los hombres (cf Rom 2,15). Es lo que se llama la «ley de la conciencia», referencia primera de toda conducta moral. La conciencia misma es portadora de una ley. John Henry Newman (1801-1890), el célebre *scholar* anglicano convertido al catolicismo por exigencia de su conciencia, describió bien esta ley del corazón: «¿Cuál es la principal guía del

alma dada a toda la raza de Adán, tanto fuera del rebaño de Jesucristo como dentro de él...? Es la luz de la conciencia, la verdadera luz que ilumina a todo hombre (...). Tanto si un hombre ha venido al mundo en las tinieblas del paganismo como si lo ha hecho dentro de una revelación corrompida (...), en todos los casos, tiene en su corazón un cierto *dictamen* que le da órdenes. No es un simple sentimiento, ni una simple opinión o impresión o visión de las cosas; es una ley, una voz que habla con autoridad (...). Es algo superior a la personalidad del hombre (...). Puede desobedecer a esta voz, puede negarse a escucharla, pero esta permanece»<sup>8</sup>.

### *Dios habló a Abrahán*

He aquí cómo comienza en la Biblia la gran historia del pueblo judío, con la llamada de Abrahán:

«El Señor dijo a Abrahán: “Sal de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre, y vete al país que yo te indicaré. Yo haré de ti un gran pueblo; te bendeciré y engrandeceré tu nombre. Tú serás una bendición”» (Gén 12,1-2).

Abrahán es el primer pagano que se hace «judío», creyendo en las promesas de Dios, aceptando su alianza y recibiendo la circuncisión. A estas palabras seguirán otras muchas, como si Dios mismo condujera a Abrahán de la mano. En la mayoría de los casos la intervención de Dios se anuncia simplemente con la fórmula: «Dice Dios». Pero a veces la manifestación divina se hace «teofanía»<sup>9</sup>. Dios es puesto en escena, «aparece» y se nombra en un decorado apropiado. En la encina de Mambré (Gén 18,1-15) son tres hombres misteriosos los que vienen a visitar a Abrahán y le anuncian la futura maternidad de Sara. Otra vez, cuando la intercesión de Abrahán en favor de Sodoma, asistimos a una especie de regateo oriental para saber cuál es el número mínimo de justos que puede

---

<sup>8</sup> J. H. NEWMAN, *Sermon sur les dispositions de foi*, citado por H. DE LUBAC en la obra colectiva *La révélation divine*, Cerf, París 1968, 211. Me inspiro aquí en el comentario de H. de Lubac al documento del Vaticano II.

<sup>9</sup> Cf *supra*, pp. 82s. y Léxico.

aun salvar la ciudad. El Dios de Abraham consiente en ello con llaneza y generosidad, de manera muy antropomorfa.

¿Como hemos de entender estas palabras dirigidas por Dios a Abraham?<sup>10</sup> Recordemos que este relato no pretende ser contemporaneo de lo que cuenta. No recoge la experiencia concreta de Abraham. Expresa la interpretacion de sus orígenes por el pueblo judío a través de la «gesta» de los patriarcas, Abraham, Isaac y Jacob. El relato está lleno de significación religiosa. La migración de Abraham desde su tierra de Caldea hasta Israel es interpretada como un primer acontecimiento fundador del pueblo de Israel, mucho antes de la historia de Moisés. Abraham, el primer judío, fue guiado por Dios en todo lo que hizo y creyó en la palabra de Dios. Es sabido también que en la mentalidad hebrea importan poco las causas segundas y todo se remite directamente a Dios. La oración de Abraham por Sodoma puede así dar lugar a una bella escena de regateo. Si Abraham se ha jugado la vida por inspiración divina, es porque Dios le ha hablado. Nada se nos dice sobre el *como*. La historia de Abraham es fruto de una iniciativa de Dios, que ha entrado en su vida. Abraham creyó y se puso en marcha. Obedeció a la palabra de Dios. El signo de que no se trata de una ilusión es precisamente que el pueblo prometido existe y que es el quien interpreta en la fe la primera iniciativa de Dios al respecto.

Otro signo de la presencia de Dios en la historia de Abraham es que cada uno puede revivir su propia experiencia de fe a partir de este relato. A un catecumeno adulto se le pedía que leyera la historia de la vocación de Abraham. El no entendía por que su preparación al bautismo tenía que pasar por el estudio de este relato antiguo, con el cual no sentía ninguna vinculación. Pero un día le vino la iluminación. «¡Abraham soy yo!», exclamó. El relato había funcionado en él. Este hombre había entrado en la historia y se había identificado con el personaje. La vocación de Abraham se convertía así en parábola de su propia vocación a la fe y de lo que había dejado para responder a ella.

---

<sup>10</sup> Me inspiró en estos párrafos en el librito de J. GUILLET *Dieu parle à l'homme*, DDB Paris 1994.



*Dios habló por Moisés*

Con Moisés y la experiencia del Sinaí, en el transcurso de la cual Dios le habla «como un amigo a otro», nos parece que las cosas van infinitamente más lejos. No sólo se trata de una «conversación» prolongada, sino que el encuentro se refleja en un texto, el del decálogo, entregado por Moisés al pueblo en las tablas de la Ley. Luego el decálogo se desarrolla en un organismo de leyes numerosas y diferenciadas, que comportan toda una codificación de la vida social. Todas se colocan bajo la autoridad de Dios, como si él las hubiera dictado una a una.

Ahora bien, este derecho es expresión de una historia y de una cultura muy particulares. Por otra parte, la relación del pueblo con su Dios se hace dramática cuando Israel se entrega a la apostasía y adora al becerro de oro. Cólera de Moisés que rompe las tablas de la Ley. Pero también súplica ardiente del mismo Moisés a Dios para que este perdone a su pueblo. Nos enteramos entonces de que Moisés no ha visto ni la gloria ni el rostro de Dios, porque «nadie puede verme y quedar con vida» (Éx 33,20). Moisés no ve más que la «espalda» de Dios, que le habla a través de los truenos. En toda esta historia es siempre Dios el que interviene en primer plano en los acontecimientos. ¿Qué pensar de esto?

Conviene en primer lugar distinguir el decálogo en sí del conjunto de leyes codificadas. El decálogo tiene un tono muy especial, y se da además en el marco de una teofanía particularmente solemne. No es expresión de la necesaria legislación de toda sociedad, sino la voz de un absoluto que se dirige a la conciencia. Hay algo de «sagrado» en esta comunicación. El decálogo es la matriz y el fundamento de todo lo demás. Es la expresión positiva de la ley de la conciencia antes evocada. Pero esta expresión es atribuida a la palabra misma de Dios. El decálogo se inserta dentro del ofrecimiento de un diálogo y de una alianza. El «yo» de Dios es fuertemente subrayado. Es el «yo» del que ha hecho salir a su pueblo de la esclavitud de Egipto (Éx 20,2). Esta alianza constituirá el vínculo perdurable entre Dios y su pueblo. Hace de Dios el guardián y el protector de Israel, pero con una condición: que el pueblo escuche su voz y guarde en el futuro la alianza que ha jurado.

El relato teofánico, escrito una vez más mucho después de los acontecimientos narrados, es una orquestación solemne cuyo objetivo es subrayar el origen divino del decálogo, fundamento del conjunto de la Ley. El relato de la alianza mosaica pone a Dios en escena de manera más cercana y directa que el relato de Abrahán. Dios habla en él no sólo con palabras, sino también a través de los mismos acontecimientos. El relato expresa pues una fe inquebrantable: la historia del pueblo de Israel es una historia guiada por Dios. Es Dios quien ha transmitido la Ley a su pueblo en el decálogo.

El texto, sin embargo, no nos dice gran cosa acerca del modo en que Dios hablaba con Moisés. La teofanía expresa e interpreta en su código de lenguaje una experiencia particularmente fuerte del encuentro con Dios y de la escucha de su palabra. Pero la trascendencia divina sigue siendo total en el transcurso de esta larga y paradójica «conversación». Dios no se deja ver y habla por medio de truenos, al tiempo que el texto le atribuye palabras humanas bien articuladas. Se puede pensar pues que la formulación de las palabras del decálogo tuvo lugar primero en la conciencia de Moisés y que fue él quien promulgó las cosas de este modo. Según esto, el relato progresivamente constituido como una especie de «epopeya» de la salida de Egipto, la travesía del desierto y el establecimiento de la alianza, expresa la fe de todo el pueblo: Dios ha hablado a Moisés<sup>11</sup>.

### *Dios habló a través de los profetas*

Dios «habló por los profetas»: es una fórmula del credo. Con los profetas nos encontramos ante una nueva figura. No se trata ya del relato posterior que habla mucho después de los acontecimientos originarios, sino de la experiencia originaria de un hombre. Este dice lo que le ha ocurrido; transmite pa-

---

<sup>11</sup> Exponer las cosas de este modo, ¿no equivale a decir que las palabras atribuidas a Dios no proceden del cielo, sino que se deben a la evolución histórica de la conciencia de la humanidad? Todo lo contrario; se mantiene sólo lo que es menester: no hay palabra de Dios que no pase por una mediación humana. Una palabra puramente divina no podría ser entendida por el hombre.

labras que Dios le ha dirigido. Suele marcar los oráculos con ciertas expresiones ya consagradas: «palabra de Yavé», «así dice el Señor», o también «oráculo del Señor». Pero si el profeta siente la necesidad de marcar con el sello divino los mensajes que transmite al pueblo, es porque sabe que las palabras que pronuncia son, a primera vista, palabras humanas. Su discurso está ligado a la situación del pueblo, siempre tentado por el pecado, y ligado también a su propia experiencia. Porque a menudo cuesta caro ser profeta, sobre todo cuando hay que hablar contra las decisiones del poder establecido y denunciarlo.

Se puede hablar pues a propósito del profeta de una «inspiración», no sólo de una inspiración literaria o poética, sino de una inspiración propiamente divina. El funcionamiento de estos dos tipos de inspiración se asemeja. Por lo demás, los grandes profetas de Israel han sido también grandes poetas. Han encontrado, en la medida de su genio humano, las palabras, las imágenes impactantes y los ritmos adecuados para expresar lo que ellos consideraban que era palabra procedente de Dios. Su experiencia espiritual y su experiencia poética eran inseparables.

En la perspectiva cristiana, toda la revelación que va de Abrahán a Jesús constituye una lenta y larga preparación evangélica. Esto incluye toda la historia del Antiguo Testamento, pasando por los patriarcas (Abrahán, Isaac, Jacob), por Moisés, por los profetas. Dios se escoge a un pueblo, no porque quiera hacer de él un privilegiado, sino para encargarle una misión. Y se entrega a toda una pedagogía de preparación a la salvación, al mismo tiempo que de profecía. Esta historia está orientada hacia la venida de Cristo.

### *Dios ha hablado en su Hijo Jesucristo*

Volvamos al Vaticano II, a un texto entretejido de expresiones del Nuevo Testamento: «Dios después de haber hablado muchas veces y en diversas formas a nuestros padres por medio de los profetas, *en estos días, que son los últimos, nos ha hablado por el Hijo* (Heb 1,1-2). Pues envió a su Hijo, la Pala-

bra eterna, que alumbraba a todo hombre, para que habitara entre los hombres y les contara la intimidad de Dios (cf Jn 1,1-18). Jesucristo, Palabra hecha carne, "hombre enviado a los hombres", *habla las palabras de Dios* (Jn 3,34) y realiza la obra de la salvación que el Padre le encargó» (DV 4).

Este pasaje expresa en pocas palabras la convicción cristiana sobre la revelación, que tiene su cumbre en la persona de Jesús. Después de una multitud de servidores de la Palabra, viene la unicidad de una Palabra que es el mismo Hijo de Dios<sup>12</sup> y que nos aporta toda novedad dándose personalmente. Esto subraya a la vez la continuidad y el contraste entre ambos testamentos.

Esta cumbre confirma de manera eminente el dato fundamental que hemos recogido al hablar de las revelaciones de Dios en el Antiguo Testamento. No hay palabra divina sin palabra humana. Aquí la misma palabra de Dios, a la que Juan en el Prólogo de su evangelio llama «el Verbo», se hace palabra humana, asumiendo nuestra «carne», es decir, nuestra condición humana concreta. El revelador del Dios Padre es el «Verbo hecho carne», «enviado a los hombres». «Jesús de Nazaret hace realidad en sentido absoluto la presencia de Dios entre nosotros» (K. Rahner), porque en Jesús Dios es a la vez el revelador y el revelado. Puede decir de verdad: «Quien me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14,9). En el rostro de Jesús brilla la mirada misma del Padre.

Jesús revela pues a Dios y su designio para los hombres por su presencia y manifestación, «con sus palabras y sus obras», a lo largo de toda su vida. Es su misma persona lo más importante; el cristianismo no es una enseñanza ni un programa: *es alguien*. Es el peso concreto de la existencia y del comportamiento de Jesús lo que cuenta ante todo. Es la coherencia sin fisuras entre lo que dice, lo que hace y lo que es, lo que le da su autoridad única. Es su manera de vivir y de morir la que nos dice que es Dios, y en qué consiste ser Dios. En él Dios es para nosotros ya un rostro.

Las palabras de Jesús son la predicación del Reino, son las

<sup>12</sup> Volveremos, *infra*, pp 411-418 y pp 429-432, sobre los problemas planteados por la encarnación del Hijo

parábolas y las palabras sobre el misterio de Dios y de la salvación. Sus obras son sus grandes iniciativas de perdón a los pecadores, es la invitación a comer con ellos, son los signos que acompañan a sus actos y, sobre todo, su muerte y su resurrección. Porque a su manera de vivir corresponde su manera de morir, que suscita la fe en el centurión. La resurrección, en fin, es el sello divino en todo este itinerario.

Esa es la razón de que el Nuevo Testamento sea el último: es la alianza definitiva, después de la cual no puede haber una tercera. Ya san Juan de la Cruz lo decía en un hermoso texto: «Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios, o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necedad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer otra alguna cosa o novedad. Porque le podría responder Dios de esta manera, diciendo: "Si te tengo ya habladas todas las cosas en *mi Palabra*, que es mi Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo yo ahora responder o revelar que sea más que eso? Pon los ojos sólo en él, porque en él te lo tengo dicho todo y revelado, y hallarás en él aún más de lo que pides y deseas"»<sup>13</sup>.

*La revelación cristiana es pues ante todo y sobre todo una persona: Jesús, el Cristo, revelación absoluta de Dios y de su designio. No es un catálogo de verdades, por muy orgánicas que sean, porque una persona va infinitamente más allá de las palabras. El conjunto de las verdades es secundario y tiene sentido en relación con la persona. Hay pues una trascendencia absoluta de su persona y de su palabra con respecto a todo discurso de la Iglesia.*

La dimensión de la llamada es profundamente evangélica: Jesús «invoca» en cierto modo el asentimiento creyente de sus contemporáneos dándose a ellos, entregándose por ellos. Las advertencias sobre lo que está o no en juego en la fe están presentes en los evangelios, pero situadas dentro de esta llamada amorosa. Cristo sigue llamándonos hoy del mismo modo: nuestros contemporáneos siguen siendo sensibles a este len-

---

<sup>13</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, I II, c. 22, n. 5, San Pablo, Madrid 1997, 278.

guaje de la llamada y del deseo de aquello de lo que tienen necesidad para lograr una auténtica felicidad, aun cuando sean ávidos también de principios y de verdades «intangibles». Pero, ¿no dice también Jesús: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6)?

### III. COMPRENDER LA REVELACIÓN

La exposición anterior, sobre todo bíblica, no ha respondido sin duda a todas las preguntas que se pueden hacer al respecto. Es necesario pues volver sobre algunos puntos que nos permitan comprender que esta revelación no tiene nada de «mágico».

#### 1. Los «procedimientos» de la revelación

##### *No hay revelación químicamente pura*

La palabra de Dios al hombre no ha caído pues del cielo. Ha pasado siempre por las palabras de los hombres. Es sin duda la gran diferencia entre las concepciones musulmana y cristiana de la revelación. Las palabras recibidas por el profeta Mahoma son consideradas como literalmente palabras de Dios, que él no hace sino transcribir en su materialidad y que en principio no deberían traducirse, porque letra y sentido forman una unidad. En cambio, en la revelación judeocristiana se reconoce el papel propio del profeta: la palabra de Dios entra en la humanidad por la mediación de su subjetividad humana, de la experiencia de su vida, de sus cualidades de escritor<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> La revelación de Dios a los hombres tiene un lado objetivo evidente, puesto que se inscribe en la historia a través de palabras, escritos y ritos. Pero antes de hacerse objetiva, se ha presentado en forma subjetiva. La gracia reveladora de Dios, actuando en el polo subjetivo de la conciencia, en ese santuario de nuestro ser libre que es también matriz de nuestras palabras y de nuestros actos, permite al profeta conceptualizar su propia experiencia y transmitirla. El profeta es

## Reciprocidad entre la revelacion y la fe

La palabra de Dios se hace revelacion a traves de la toma de conciencia del profeta. Pero esta toma de conciencia es ella misma fruto de una escucha en la fe. Dicho de otro modo, lo que el profeta anuncia es el objeto de su fe. Cree que Dios le ha dicho eso. Hay pues un circulo: la revelacion de Dios pasa por la fe del profeta y lo que el profeta cree es presentado como revelacion de Dios.

Hay en el evangelio un ejemplo de este hecho, que el exegeta Jacques Guillet ha analizado iluminadoramente<sup>15</sup>. Es la escena de la confesion de fe de Pedro en Cesarea de Filipo.

«Jesus pregunto a sus discipulos: “¿Quien dice la gente que es el hijo del hombre?” ( ) Y luego: “Y vosotros, ¿quien decis que soy?” Simon Pedro tomo la palabra y dijo: “Tu eres el Mesias, el hijo del Dios vivo”. Jesus respondio: “Dichoso tu, Simon, hijo de Juan, porque eso no te lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que esta en los cielos”» (Mt 16,13-20)

¿Que significa esto? Jesus autentifica como palabra de revelacion proveniente del Padre la confesion de fe de Pedro. Es como si dijera: «No sabes la razon que tienes en creer eso, porque esa creencia no procede de ti, sino que es una revelacion de Dios». Pedro no habria caido en la cuenta de nada si Jesus no le hubiera llamado la atencion sobre ello. No se trata pues de un proceso de revelacion «extraordinario». La confesion de fe de Pedro es fruto de una «inspiracion» recibida del mismo Dios. Las palabras de Pedro son asi palabra de Dios.

Esta reciprocidad entre palabra divina y palabra humana tiene su cumbre en la persona de Cristo, Verbo hecho carne, es

---

un creyente que esta en condiciones de enunciar correctamente su experiencia trascendente del don de Dios. Y que de este modo permite a otros lograr una objetivacion correcta y pura de su propia experiencia. No puede ser cosa de todos. La revelacion sigue pues el itinerario de la comunicacion de los hombres entre si. Por su parte, la experiencia religiosa no puede ser solitaria: esta siempre vinculada a un pueblo. Siempre se da para los otros. La revelacion pasa pues por la conciencia de los hombres. Pero esto no supone ninguna reduccion de lo divino a lo humano. Porque es el don revelador de Dios el que informa la experiencia religiosa del hombre. Es la fuerza viva de Dios la que opera.

<sup>15</sup> J. GUILLET *o.c.*, 50-63

decir, palabra de Dios hecha palabra humana. La revelación de Dios en Cristo pasa también por la génesis de palabras humanas que expresan su actitud religiosa, es decir, su relación filial única con Dios, a quien llama su Padre. La palabra de Dios es una palabra de Hijo, de un Hijo que responde en la obediencia a su misión y en la fe a la perfecta comunicación del Padre.

La escucha forma parte pues de la revelación. Para que haya revelación, no basta que Dios hable: es menester que su palabra sea recibida, escuchada y entendida. La revelación, en todos los momentos de su transmisión es pues diálogo. Es necesario que en ella haya dos.

### *Una revelación proporcionada a la capacidad del hombre*

El hombre a quien la revelación va dirigida está siempre situado en una historia, con sus luces y sus sombras. La revelación le llega allí donde está, en su cultura y en su mundo de representaciones. Estas son siempre demasiado toscas en relación con el mensaje recibido. Están además marcadas por el pecado. La revelación pasa por este estado de cosas para hacer progresar al hombre y «acostumbrarlo» a recibir y a dar a Dios, como dice maravillosamente Ireneo de Lyon. Este, por lo demás, habla también, usando un antropomorfismo que sólo aparentemente es ingenuo, de que Dios tiene que acostumbrarse a vivir entre los hombres. Este doble proceso de familiarización es la historia del largo diálogo entre Dios y el hombre, que se van «acostumbrando» el uno al otro. Él hace del itinerario de la revelación un progreso constante. Por eso la revelación de Dios en el Antiguo Testamento está aún mezclada con representaciones insuficientes de Dios.

### *La escritura de la Palabra*

Toda palabra es frágil, toda palabra es caduca. Por eso uno de los primeros inventos del hombre fue el de la escritura, primero sin duda sobre cortezas de árboles, luego, con el pro-



greso de la técnica, sobre tablillas de arcilla cocida, o sobre pieles de animales enrolladas (pergaminos), sobre seda (en Oriente) o sobre fibras de papiro entrelazadas, que son el origen de nuestro papel. La escritura supone un código de signos (pictogramas, ideogramas chinos, jeroglíficos egipcios, sistema alfabético) establecido en cada sociedad. Fue utilizada primero para el gobierno y la administración, los contratos comerciales y la gestión de los rebaños. La escritura ha desempeñado un papel decisivo en el desarrollo de la cultura humana. Constituye una memoria que no varía y que conserva en la sociedad los resultados adquiridos en el pasado. Sin escritura los hombres no pueden tener historia.

Las tradiciones portadoras de los grandes acontecimientos fundadores del Antiguo Testamento, transmitidas inicialmente por la memoria humana, se fueron progresivamente poniendo por escrito en forma de libros diversos y sucesivos, los primeros de los cuales se redactan a una gran distancia temporal de los acontecimientos que narran. Los libros proféticos, en cambio, fueron escritos por los mismos profetas, su escuela o personas pertenecientes a su tradición.

Pero la puesta por escrito suscita entonces un nuevo problema. Se afirma desde el siglo XVII que no fue Moisés quien escribió los cinco primeros libros de la Biblia (lo que se conoce como el Pentateuco). ¿Quién nos garantiza entonces que él, o más bien los redactores bíblicos respetaron la verdadera palabra de Dios que Moisés había recibido? El problema se desplaza entonces del profeta original al escritor; y más recientemente aún, del escritor individual presentado como autor del libro a la tradición portadora de ese libro. A menudo resulta obvio que este no fue escrito de una vez, y que supone varios autores, pertenecientes a épocas diferentes. Se distinguen, por ejemplo, tres autores diferentes en el libro atribuido a Isaías. Esta época no tenía en absoluto el mismo sentido de la propiedad literaria que nosotros. Un libro nuevo solía ponerse entonces bajo el nombre de algún hombre ilustre del pasado que le diera autoridad. Así, el libro de la *Sabiduría de Salomón*, que data del siglo I antes de Cristo, no pudo haber sido escrito evidentemente por Salomón, que vivió en el siglo IX. Esto no facilita las cosas. La palabra de Dios, humana desde

su origen, como hemos visto, sigue siendo muy humana en su transmisión.

Para responder a estos problemas, la fe judía primero y la cristiana después consideraron que estos libros estaban «inspirados» por Dios, que esta inspiración «garantizaba» su veracidad y hacía de estos libros, libros «sagrados», de cuya autoridad en última instancia responde Dios. Esta perspectiva, por supuesto, es una perspectiva de fe.

El origen de la idea de inspiración es una convicción del Antiguo Testamento, incluida en la noción misma de «Palabra de Dios». Puesto que Abrahán, Moisés, los profetas y, tras ellos, los sabios han recibido la palabra de Dios, los libros que transmiten sus palabras y sus obras han de contener a su vez la palabra de Dios en toda su autenticidad. Esta convicción se formaliza en la noción misma de «Escrituras», mencionada por los rabinos como autoridad absoluta: «Se ha dicho...», «según está escrito...». Se conocen estas formas verbales como «pasiva divina», porque se entiende que lo que ha sido escrito lo ha sido por Dios o en su nombre. Por eso los cristianos suelen citar los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento como una autoridad. Es lo que yo mismo hago en este libro.

Jesús, como se sabe, no escribió nada. Sin embargo, sus discípulos, después de su muerte y su resurrección, pusieron por escrito sus enseñanzas y el relato de su vida. Después de un tiempo de vacilación, estos nuevos *escritos* acabaron poniéndose en el mismo plano que las *Escrituras* del Antiguo Testamento, que la Iglesia siempre veneró. La idea de las «sagradas Escrituras» (Rom 1,2) o de las «sagradas Letras» (2Tim 3,15) remite a la santidad de Dios. El lector apresurado del Nuevo Testamento no repara siempre en sus numerosas apelaciones a la autoridad del Antiguo Testamento, en la forma «está escrito...», o «para que se cumpliera la Escritura...». Los autores parten de la convicción de que existe una coherencia profunda en el designio de Dios entre los anuncios del Antiguo Testamento y su realización en el Nuevo.

Los padres de la Iglesia sacarán aún más partido de estas comparaciones, muy conscientes de que sólo la realización permite discernir el anuncio, que sin ella quedaría en la oscuridad. Si los profetas estaban inspirados por Dios, que les

transmitía el contenido de su mensaje, los mensajeros del evangelio por su parte hablan inspirados por el Espíritu (cf 1Pe 1,10-12; 2Tim 3,15-17). La segunda Carta de Pedro (3,16) dice que también las cartas de Pablo son *Escrituras*, aunque reconociendo, de manera consoladora para nosotros, que «en estas se encuentran algunos puntos difíciles, que los ignorantes y mal informados tergiversan para su propia perdición, lo mismo que hacen con el resto de la Sagrada Escritura».

### *Cómo entender la «inspiración»*

Los autores antiguos expresaban de manera espontánea su concepción de la inspiración con la palabra «dictado». La Escritura tiene a Dios por autor, el escritor humano no es más que su instrumento (llamado plectro, cítara, cálamo, etc). Ambrosio y Agustín no dudan en emplear el término «autor» para designar la relación de Dios con la Sagrada Escritura. Visión en conjunto verdadera, pero que no se interroga sobre el modo de operar del autor humano y corre el riesgo de conducir a una concepción errónea de la revelación. La concepción escolástica (Alberto Magno, santo Tomás de Aquino en el siglo XIII) hablará más tarde de Dios como el autor principal y del hombre como un autor instrumental.

En los tiempos modernos nos hemos hecho mucho más exigentes y críticos respecto de estas representaciones demasiado ingenuas de la inspiración. Nos damos cuenta mejor también de lo que implica la noción humana de autor. Por una parte, la idea de inspiración no debe caer en el mito. Por otra, no debe reducirse a un simple fenómeno de toma de conciencia progresiva por parte de la humanidad de ciertos valores. ¿Cómo dar cuenta entonces de ella de manera creíble?

En la Escritura, todo es de Dios y todo es del hombre, según una cooperación que no establece ninguna competencia entre ellos. Porque no se sitúan en el mismo plano. Dios no es un «escritor», ni los escritores de la Biblia son «secretarios» que den forma al pensamiento de otro o que tecleen en el ordenador al dictado. Tampoco se trata de una colaboración en-

tre dos autores que redactan juntos el mismo libro. El autor humano mantiene toda su iniciativa<sup>16</sup>

### *La «verdad» en las Escrituras*

La consecuencia de la inspiración es que el creyente puede tener confianza: los libros de la Biblia transmiten la verdad. ¿De qué orden de verdad se trata? De la verdad religiosa, es decir, de la que concierne a nuestra relación con Dios. Esta verdad religiosa y salvífica es el punto de partida capital y el criterio a partir del cual se puede hablar de la verdad de toda la Escritura. No hay que buscar pues en ella la verdad científica definitiva (cosmológica, geográfica, botánica, etc.), este era, como hemos visto, el peligro del concordismo.

La cuestión de la verdad histórica es más delicada. Porque, por una parte, hay en la Escritura errores históricos. No se puede pedir a escritores de esta época el sentido, muy reciente, de la historia científica. Ellos contaban la historia con los recursos a su alcance y de acuerdo con su mentalidad. Pero, por otra parte, la revelación divina tiene una historia, se inserta en la historia y está vinculada a hechos. En este terreno, hay que saber descodificar siempre el género literario: ¿se trata de historia propiamente dicha?, ¿de qué fuentes dispone?, ¿se trata de una novela histórica, o de un poema? En fin, y sobre todo. ¿en que medida se compromete el autor en lo que dice? Hay afirmaciones en las que los autores se comprometen para dar una enseñanza divina. Y hay también datos históricos a los que hacen referencia pero sin concederles mayor importancia.

---

<sup>16</sup> En definitiva, ocurre con la inspiración como con la revelación, de la que es complemento. La revelación se produce en el polo subjetivo de la conciencia, antes de pasar al polo del lenguaje y de la comunicación. Es en este polo donde la palabra divina se hace palabra humana. Asimismo, Dios no es un autor «literario». No redacta los libros. Pero su Espíritu «inspira» a los redactores impidiéndoles errar. Tal es la convicción de la fe. Por su parte, los autores humanos de las Escrituras trabajan exactamente como los demás autores. El don de la inspiración se inscribe, en fin, más ampliamente en la perspectiva comunitaria del pueblo de Israel y de la Iglesia. La exégesis moderna ha mostrado en efecto que fueron muchos más de los que se creía los autores que participaron en la redacción de los libros de la Escritura.

## 2. ¿Se revela Dios más allá de las fronteras del cristianismo?

¿Se limita la historia de la revelación a la de la revelación judeocristiana? El Vaticano II nos dice formalmente que no. Si la voluntad de salvación de Dios es universal, entonces su voluntad de revelarse debe serlo también. «La historia universal de la salvación es al mismo tiempo historia de la revelación» (K. Rahner). Esta salvación es la voluntad de Dios de comunicarse personalmente a los hombres para hacerlos felices. Pero quien dice «autocomunicación» (comunicación de sí mismo) de Dios al hombre dice también «autorrevelación». La experiencia del amor humano nos lo hace comprender fácilmente.

Hemos visto que toda revelación comienza por una actuación de Dios en el polo subjetivo de nuestra conciencia. Si todo hombre, si toda cultura humana, goza pues de una proposición de salvación, podemos creer que todos gozan también de la proposición de revelación que corresponde a este ofrecimiento de salvación.

Pero este aspecto subjetivo no existe nunca en estado puro: se expresa siempre a través del lenguaje. La revelación va pues a realizarse en las particularidades de la historia: por un lado, en la historia de las religiones, fuera del Antiguo y del Nuevo Testamento, pero de manera parcial e incompleta y mezclada con depravaciones debidas al pecado; por otro lado, en la revelación oficial e institucional, «regional» pero ordenada a la salvación universal, cuyo punto culminante será Jesucristo<sup>17</sup>. Esto sólo se puede decir en nombre de la fe cristiana; un miembro de otra religión tendrá una visión muy distinta de las cosas. Pero todo diálogo exige que se hable desde el lugar en que cada uno está. Esta perspectiva, por lo demás, supone una visión positiva de las religiones no cristianas —que fue la del Vaticano II—, pero no una visión ingenua y complaciente.

Es la persona misma de Cristo, cumbre de la revelación divina para el cristiano, quien ha de servir de criterio para discernir el valor de las otras revelaciones. Pero si en Cristo no hay pecado y en la revelación que él aporta no hay impureza

---

<sup>17</sup> Esto es un resumen del pensamiento de K. Rahner al respecto

alguna, el cristiano, por su parte, no es Cristo, y sigue participando en un mundo de pecado. El discernimiento cristiano de las otras religiones reclama no solo un buen conocimiento de las cosas de la fe, sino también una gran pureza de corazón. Hay que reconocer que no siempre ha sido así a lo largo de la historia.

Esta visión de las cosas, muy abierta, supone pues que todo hombre, sea cual sea su relación con Jesucristo, antes de la venida de este o después de su venida, se encuentra siempre, no solo con un ofrecimiento sobrenatural de salvación, sino también delante del ofrecimiento de una revelación, ya que ambas cosas van juntas<sup>18</sup>.

### 3. La revelación cerrada y la revelación abierta

«Dios nos lo tiene todo dicho en Jesucristo», afirmaba san Juan de la Cruz. Pero entonces, ¿Dios no tiene nada más que decirnos? ¿No se plantea aquí una nueva objeción? ¿Estaría la comunidad cristiana condenada a repetir una serie de verdades aprendidas una vez para siempre? ¿Tenemos que esperar todo del pasado? ¿El futuro, hacia el que tiende naturalmente toda generación, no nos promete nada nuevo?

Pongamos las cosas en su sitio. Por una parte, la revelación en efecto se ha realizado plena y definitivamente en Jesucristo. Ahora bien, la vida, la muerte y la resurrección de Jesús nos han sido transmitidas por el testimonio de los testigos originarios. Se decía por tanto que la revelación se había acabado con la muerte del último apóstol de Jesús. Pero como esta no se podía determinar históricamente, se dirá más bien «con la desaparición de la generación apostólica».

Por otra parte, esta misma revelación promete un futuro, la vuelta de Cristo al final de los tiempos, que vendrá a poner fin a la historia de los hombres, para conducirlos a su Reino. En este sentido, la revelación cristiana mira al futuro. Se crea

<sup>18</sup> Sobre la manera de concebir más concretamente la salvación de un no cristiano, cf *infra*, pp 595-603

así un espacio de tiempo orientado del pasado decisivo de Jesús al futuro prometido por el mismo Jesús. Esto permite entender lo que pasa entre estos dos momentos, es decir, durante el tiempo de la recepción de esta revelación por los hombres.

Hemos visto que tiene que haber dos para que haya revelación, y que la recepción forma parte por tanto de la misma revelación. Aunque la revelación ha concluido con Jesucristo en su fase constitutiva, en su fase de recepción, en cambio, continúa a lo largo de toda la vida de la Iglesia y no acabará hasta que el último hombre haya puesto en ella su fe.

Se puede comparar con esas estrellas que se nos dice que han desaparecido, pero cuya luz sigue llegando hasta nosotros. Jesús ha desaparecido solo visiblemente, pero la luz de su revelación sigue iluminándonos en la fase de la historia en que nos encontramos, en la que el Espíritu guía a los discípulos de Jesús hacia la verdad completa. Todo el tiempo de la Iglesia se encuentra en un estado constante de acogida y recepción de la revelación. En este sentido, la revelación continúa. Un nuevo diálogo es llevado adelante en el que la Iglesia es invitada a interpretar la revelación y discernir las riquezas que la fe de los creyentes descubre en ella. Esto se inscribe dentro de una continuidad, pero constituye también un desarrollo vivo. Se puede hablar de evolución, a condición de entenderla como homogénea con relación al «depósito» que ha sido confiado. De este modo los lenguajes evolucionan con el fin de mantenerse contemporáneos de las nuevas culturas. Así también se realiza un mejor discernimiento entre lo que pertenece verdaderamente a la revelación divina y lo que eran revestimientos o representaciones legítimas en otros tiempos, pero han perdido su vigencia.

Dicho de otro modo sigue habiendo una cara oculta de Jesucristo hasta el final de los tiempos. Cada creyente, cada pueblo, cada cultura, cada tiempo de la historia ha de dar rostro a la inagotable riqueza de Cristo. Cristo es para nosotros un pasado y un futuro. Ha de volver a nosotros al final de los tiempos, y mientras tanto, sin embargo, continúa con nosotros. Por consiguiente, en este sentido, se puede hablar de una revelación continua. La significación de la revelación nunca se agotará. La palabra de Dios tiene que responder todavía a

innumerables preguntas que el hombre no cesa de plantearse *Tiene todavia un futuro prometedor por delante*

#### 4 ¿Que pensar de las revelaciones privadas?

Si Dios nos lo ha dicho todo en Jesucristo, las revelaciones privadas quedan inmediatamente relativizadas. Pero, periodicamente, los cristianos retoman el gusto, a veces de manera exagerada, por las revelaciones privadas que en distintas épocas se habrían producido. Estas revelaciones no son imposibles, pero reclaman un riguroso discernimiento. Se impone aquí la mayor prudencia, porque la sinceridad de una experiencia espiritual puede lindar con ciertas formas de charlatanería. Algunas sectas, en fin, pretenden apoyarse en una revelación hecha a su fundador.

Una cosa es clara. La Iglesia no impone ni impondrá nunca el contenido de una revelación privada como objeto necesario de la fe del cristiano. Incluso cuando una revelación o una aparición han sido consideradas «auténticas» —como en el caso de las apariciones de Lourdes—, estas siguen siendo objeto de libre adhesión. El católico conserva toda su libertad de juicio. No tiene nada de «herético» si no cree en ellas.

Además, cuando la Iglesia autentifica una aparición o una revelación, lo hace solo sobre la base de una comparación entre el mensaje propuesto y el del contenido del depósito de la fe desde la venida de Jesucristo. Si el contenido de dicho mensaje está en concordancia profunda con lo que ha dicho la revelación cristiana «pública», esta podrá reconocerlo como auténtico puesto que no se dice nada radicalmente nuevo. Por el contrario, si algo que no se encontrara ya de alguna manera presente en la revelación cristiana fuera expresado en una aparición, esta novedad la haría sospechosa y la Iglesia no podría reconocerla. Igualmente, esta se muestra más que reticente ante todo mensaje que anuncie acontecimientos venideros. En las apariciones reconocidas de la Virgen, el mensaje se reduce en la mayoría de los casos a una llamada a la oración y a la conversión, que es algo fundamentalmente evangélico. Por paradójico que pueda parecer, el mensaje de las apariciones



está pues *sometido* al juicio eclesial, en virtud precisamente de la responsabilidad confiada por Cristo a la Iglesia del discernimiento de la fe.

Otro criterio de autenticidad es el de los frutos de santidad en los fieles. La seriedad de las palabras de revelación propuestas por un místico se verifica por la santidad de la que da testimonio ante Dios y ante los demás. Asimismo, cuando se trata de un acontecimiento público que provoca concentraciones de creyentes y peregrinaciones, la Iglesia se pregunta por los frutos de oración y de conversión que en ellos se manifiestan y que aumentan la fe, la esperanza y la caridad de los participantes.

Se entiende por tanto la gran reserva e incluso la lentitud de la Iglesia ante fenómenos de revelaciones o de apariciones privadas. Los responsables a este respecto se quedan mucho más cortos que lo que la piedad popular espontánea expresa o desea. Porque la fe no es credulidad, ni la buena fe es siempre fe sin más. Se sabe hasta qué punto son posibles las ilusiones en una materia tan delicada, por no hablar de las simulaciones y mentiras con que se explota la ingenuidad e incluso la superstición con fines inconfesables.

Una inclinación demasiado fuerte hacia los fenómenos extraordinarios es asimismo sospechosa *a priori*. Porque puede encubrir falta de fe hacia la revelación realizada por el único mediador, Jesucristo. En el evangelio, Jesús ponía en guardia a los que pedían impacientemente milagros. Dios se nos manifiesta en la mayoría de los casos por medios ordinarios y signos discretos que es menester saber discernir.

## Pero entonces, ¿por qué el mal?

¿No es todo lo que hemos dicho hasta ahora algo quimérico? Dios se interesa por el hombre. Quiere su felicidad. Es Padre. Ha creado al hombre a su imagen para entrar en relación con él. Pero entonces, ¿por qué el mal? Todas estas bellas afirmaciones, ¿no caen como un castillo de naipes cuando dirigimos la mirada a nuestra vida cotidiana? En el siglo XVIII, Voltaire se burlaba en su novela *Cándido* de los filósofos que pretendían que nuestro mundo era el mejor de los mundos posibles. Estos colocaban generosamente todos los males y catástrofes del mundo bajo la responsabilidad de una providencia maravillosa que todo lo hacía por nuestro bien. ¿No se ha dicho a este respecto que eran necesarias sombras para que resaltara el cuadro?

Ninguna religión, ninguna fe puede reducir a un balance de «pérdidas y ganancias» la inmensa y dramática realidad del mal, ni considerar que se trata simplemente de un «detalle». No hay hoy en día objeción más fuerte contra la idea de un Dios justo y bueno que esta realidad ineludible. No hay nada tampoco que nos rebele más. La rebelión es profundamente humana y a menudo legítima, y hay que darle su tiempo. Es bueno que se exprese, aunque sólo sea para liberarse mejor de ella. A una madre joven que ha perdido a su hijo pequeño no se la puede sermonear con piadosas palabras de consuelo. Hay que escuchar primero su dolor, e incluso la manifestación de su rebelión.

¿Se puede esperar aún que haya en el universo un excedente de sentido capaz de hacer que la balanza se incline del otro lado, frente al peso infinito del sinsentido de esta larga historia de sufrimiento que es la historia humana?

Es necesario pues describir las diferentes formas del mal, del mal «culpable» sin duda, es decir, del que procede del hombre mismo. Pero entonces surge la cuestión: ¿por qué es malo el hombre? Y hay más, existe el mal «inocente», el que nos alcanza sin ninguna responsabilidad por nuestra parte.

Pero se impone aquí una primera reflexión. El mal es oscuro en sí mismo. Es incomprensible. Desconfiemos pues de las respuestas demasiado simples, demasiado claras, que, a fuerza de querer explicarlo todo, vienen finalmente a dar una especie de legitimidad al mal. *Si el mal está bien integrado en una síntesis racional, es pues necesario y está justificado.* Cuando nos preguntamos sobre el mal, en realidad no sabemos lo que nos estamos preguntando. Porque tratamos de entender lo que es incomprensible. El mal es lo irracional por excelencia, lo que es irrecuperable, aquello de lo que la razón verdaderamente no puede dar cuenta. La reflexión sobre el mal no puede ser sino modesta, y no nos quitará nunca totalmente la sed. No obstante, algo se puede decir acerca del mal.

## I. LAS DIFERENTES FORMAS DEL MAL

Somos testigos en nuestro mundo de un mal que yo llamaría «inocente», no sólo por el hecho de que en la mayoría de los casos paguen inocentes por culpables, sino también porque la realidad del mal está inscrita en la naturaleza de las cosas independientemente de toda responsabilidad humana. Es sin duda este tipo de males los que provocan un escándalo mayor, porque no son imputables a nadie y, según nuestra lógica, ponen inmediatamente a Dios en cuestión.

Pero cuando se habla del mal, hay que ser honrados y reconocer que el hombre tiene en él gran parte de responsabilidad. Hay un mal «culpable». El hombre hace el mal, y porque hace el mal es por lo que hay tantos males en nuestra sociedad. Pero esta evidencia no simplifica las cosas, porque la cuestión se plantea de nuevo. ¿Por qué el hombre es con

tanta frecuencia autor del mal? Los crímenes contra la humanidad que tan frecuentes han sido en nuestro siglo, ¿no claman también a Dios?

Tratemos de reconocer rápidamente esta dramática región del mal, localizando los principales lugares de su geografía.

## 1. El mal inocente

Todos nacemos en un mundo marcado por la presencia de un mal objetivo. Si es justo ensalzar las bellezas de la naturaleza, tenemos que reconocer también que esta misma naturaleza no es siempre amiga del hombre. Ciertas tesis ecologistas son a este respecto curiosamente ingenuas.

La tierra en la que vivimos es una fuerza gigantesca siempre en movimiento y que no parece preocuparse mucho de la presencia en ella del hombre. Prueba de ello son las erupciones volcánicas, que a lo largo de la historia han destruido ciudades enteras, o los terremotos, cuyos efectos siguen siendo devastadores. En el siglo XVIII, el famoso terremoto de Lisboa (1755) dio origen a un gran debate sobre la providencia divina. Nuestro siglo ha sido testigo de ciertas erupciones volcánicas y temblores de tierra que aún permanecen en nuestra memoria. El hombre en estos casos es un juguete impotente en medio de las fuerzas naturales, anónimas y ciegas. ¿Por qué además en muchos países el clima es tan duro de soportar y tan desfavorable al bienestar y el desarrollo de sus habitantes? Si Dios existe y ama a los hombres, ¿por qué tantos «defectos de construcción» en este mundo en el que nos ha hecho vivir?

Se podrá decir que, aunque las erupciones volcánicas, los terremotos y las demás catástrofes naturales son sucesos desastrosos, son también relativamente excepcionales. Pero hay mucho más. El mal y el sufrimiento nos afectan en la vida diaria. Todos queremos vivir plenamente y siempre, y sabemos que tenemos que morir: contradicción absurda y escandalosa. La angustia de la muerte está presente en toda nuestra existencia. Se ha podido definir al hombre incluso como «un ser para la muerte» (Heidegger).

Aunque la muerte de un anciano sigue siendo dolorosa, para él y para los suyos, pertenece sin embargo a un cierto orden de la naturaleza de los seres vivos que se reproduce continuamente. Pero hay muertes particularmente insoportables, sobre todo las de los jóvenes.

En su célebre novela *La peste*, Albert Camus presenta con emoción el debate entre el doctor Rieux y el sacerdote Paneloux, ambos asociados en los hospitales a la lucha contra la peste que asola la ciudad. Un día un joven muere por la enfermedad en medio de un gran sufrimiento. Los dos hombres están junto al lecho. El doctor dice entonces al sacerdote en un arrebatado de cólera:

— ¡Este por lo menos era inocente! ¡Usted lo sabe bien!

Paneloux le contesta:

— ¿Por qué me ha hablado con esa cólera? (...). También para mí el espectáculo era insoportable (...). Esto nos rebela porque supera nuestra medida. Pero quizá debamos amar lo que no podemos entender.

A lo que Rieux reacciona diciendo:

— No, padre. Yo tengo una idea distinta de la creación. Y me negaré hasta la muerte a amar una creación en la que los niños son torturados<sup>1</sup>.

Algunos días más tarde, en un sermón, el padre Paneloux retoma por su cuenta e interioriza la objeción radical del mal que golpea a los inocentes. Albert Camus resume así su predicación: «Dentro del mal empezaba la dificultad. Había, por ejemplo, el mal aparentemente necesario y el mal aparentemente inútil. Había Don Juan en los infiernos y la muerte de un niño. Porque si es justo que un libertino sea castigado, el sufrimiento de un niño no se entiende. En realidad, no había nada en la tierra más importante que el sufrimiento de un niño y el horror que este sufrimiento conlleva y las razones que hay que buscar para él. En el resto de la vida, Dios nos lo facilitaba todo (...). Aquí, en cambio, nos ponía contra la pared (...). El padre Paneloux se negaba incluso a proporcionarse fáciles recursos que le permitieran escalar la pared. Le

<sup>1</sup> A. CAMUS, *La peste*, Gallimard, París 1947, 239-240 (trad. esp., *La peste*, Edhasa, Barcelona 1998<sup>22</sup>).

hubiera sido fácil decir que la eternidad de delicias que esperaba al niño podía compensar su sufrimiento, pero él, en realidad, no sabía nada. ¿Quién podía afirmar en efecto que una alegría eterna podía compensar un instante de dolor humano? No ciertamente un cristiano, cuyo Señor había conocido el dolor en sus miembros y en su alma. No, el padre se quedaría al pie del muro, fiel a ese descuartizamiento de que es símbolo la cruz, cara a cara con el sufrimiento de un niño»<sup>2</sup>.

¿Qué responder al sufrimiento de un niño? Paneloux decía que ante eso «había que creerlo todo o negarlo todo».

La evocación de *La peste* nos pone igualmente en presencia de la muerte y la enfermedad. Porque no sólo está la muerte. La enfermedad, que es por lo demás una prefiguración suya, nos acecha, como una lotería incomprensible. ¿Por qué esa diabetes o ese cáncer? ¿Por qué a mí y no a otro? ¿Por qué tantas vidas mutiladas? ¿Por qué esas malformaciones de nacimiento que parecen monstruosos defectos de fabricación? ¿Por qué tantas enfermedades que nos dejan más o menos inválidos? Sin duda la medicina logra victorias cada vez más espectaculares sobre la enfermedad. Pero aunque gane cada vez más batallas, la guerra siempre la pierde.

Además, ¿por qué el trabajo, ilusionante y enriquecedor por la dosis de creatividad que supone para el hombre, sigue siendo tan penoso y duro, tan «trabajoso»?

Estas preguntas son sin duda demasiado simples y demasiado inmediatas. En cada una de ellas podríamos demorarnos. Cabe decir, por ejemplo, que la muerte se inscribe dentro del ciclo de los seres vivos. A lo que se contestará que hay una muerte biológica y una muerte humana. ¿Por qué la muerte del hombre es tan dolorosa y, en todo caso, se vive siempre como un sufrimiento? En definitiva, es en esta forma simplista como estos interrogantes nos afectan y los formulamos. Quizá renunciemos a planteárnoslos, porque pensamos que no tienen, ni tendrán nunca, respuesta seria.

---

<sup>2</sup> Ib, 246.

## 2 El mal responsable y culpable

Lo que viene a continuación no tiene en absoluto la finalidad de desviar la atención y justificar lo injustificable centrándolo sobre puntos en los que el origen de nuestros males está más que claro. Tampoco se trata de condenar al hombre «a la pena capital». Lejos de ser una «explicación», el misterioso gusto por el mal que anida en la humanidad aviva aún más el problema, en vez de darle solución.

### *Los horrores del odio y de la violencia*

El siglo XX ha sido testigo de dos guerras mundiales, por no hablar de las innumerables guerras por la descolonización o por rivalidades étnicas o religiosas. Estas guerras, por lo demás, se han guardado mucho de respetar las decisiones internacionales que establecían los límites del derecho de guerra y preveían un mínimo de garantías para los civiles y los prisioneros. Los civiles se han visto tan amenazados como los soldados. La ejecución y la tortura de los prisioneros se han convertido en cosas corrientes. El genocidio, en fin, se ha generalizado. Se empezó por el genocidio armenio, antes y durante la I Guerra mundial. Alcanzó su cumbre con la demasiado famosa decisión de la «solución final» para los judíos y los gitanos, esa dramática *shoah* cuya memoria aún permanece viva. Los campos de concentración nazis han tenido sus equivalentes en los *gulags* de la URSS, en los que han sufrido y han muerto millones de hombres. A finales de este mismo siglo el genocidio ha vuelto a aparecer en la antigua Yugoslavia y en África. ¿Hay necesidad realmente de dar más detalles?

No se puede en estos casos exculpar a los hombres. Estos horrores han sido fruto de decisiones humanas, directas o indirectas. Tampoco se puede decir que los hombres del siglo XX sean más crueles o sádicos que sus predecesores. Lo son tanto como los Calígulas o los Nerones de otros tiempos. Pero hoy la ciencia y la técnica les confieren un poder infinitamente mayor. Se tiene mayor pericia para masacrar en cadena y resolver los problemas planteados por la acumulación de cada-

veres. Meditando solo una tarde en el antiguo campo de concentración de Dachau, reflexionaba sobre el modo en que la inteligencia técnica del hombre había resuelto el problema siguiente: ¿cómo encerrar en un espacio reducido al mayor número posible de hombres poniéndolos a merced del menor número posible de otros hombres? Muy sencillo. Se elige un gran rectángulo de terreno sin árboles rodeado por una alambrada. Por dentro de la alambrada se coloca un foso lleno de agua y una estrecha franja de hierba. En cada una de las esquinas y en medio de los lados más largos se pone una torre de vigilancia con un soldado provisto de una metralleta. A los prisioneros se les advierte que los centinelas dispararán sin previo aviso a todo el que ande por la hierba. Se sobreentiende que el campo no tiene más que una salida, vigilada por un buen puesto de guardia. Una buena obra de inteligencia sin duda, pero de una inteligencia perversa.

Los que proclaman hoy que la distinción entre el bien y el mal es un fruto superado del judeocristianismo, ¿se dan cuenta de la enormidad de lo que están diciendo? El hombre se revela en la historia capaz de lo mejor y de lo peor. Lo más dramático de todo esto es que muchos de estos genocidios —no todos— han tenido lugar en tierra tradicionalmente cristiana.

### *¿Por qué Dios lo ha permitido?*

Ante tan horribles espectáculos, que han invadido las pantallas de los cines y las televisiones, se eleva espontáneamente en nosotros un clamor de conciencia. Si Dios existe, ¿cómo puede permitir eso? Porque, una de dos: o bien puede impedirlo y no quiere, y entonces es malo; o bien quiere impedirlo y no puede, y entonces no es Dios. Porque si Dios existe, no puede sino ser bueno y todopoderoso. ¿Cómo salir de semejante razonamiento?

El caso simbolizado por el nombre de Auschwitz ha suscitado en primer lugar, evidentemente, la reflexión de los judíos. Para muchos de ellos además el problema se agudiza. Según la enseñanza bíblica, son el pueblo «elegido» por Dios, el pueblo de la alianza, con todo lo que ese término implica de amor



preferencial Sin embargo, su destino historico ha sido pagar bien caro el «enigma» de esta eleccion Si la historia de la humanidad es una historia de sufrimientos, la suya constituye un caso de «exacerbacion», de «horrible conversion de la eleccion en maldicion» ¿Como pueden los judios seguir creyendo en un Dios bueno, cuando ese Dios parece particularmente ensañado con su pueblo?

Hans Jonas, filosofo judio aleman que opto por el exilio en 1933 y cuya madre murio en Auschwitz, pronuncio a este respecto una conferencia tan conmovedora como sugerente Empezaba planteando la cuestion «¿Que ha añadido Auschwitz a lo que se ha podido saber siempre de la terrible, de la horrible cantidad de fechorias que los hombres son capaces de cometer y han cometido siempre unos contra otros?»<sup>3</sup>

La cuestion se precisa luego cuestionando a Dios ¿Como es posible que durante todo el periodo de la *shoah* Dios permaneciera mudo? «Y Dios dejo hacer ¿Quien es ese Dios que pudo dejar hacer?»<sup>4</sup> Para responder a esto, Jonas recurre a un *mito* y a una representacion antropomorfica de la actitud de Dios ante su creacion Para que el mundo pudiera existir por si mismo, Dios renuncio en cierto modo a su «ser propio» ¿Que significa esto? «Para dejar lugar al mundo ( ) el infinito debio contraerse en si mismo dejando asi que surgiera fuera de el el vacio, la nada, dentro de la cual y a partir de la cual pudo crear el mundo Sin su retraccion en si mismo, nada podria existir fuera de Dios»<sup>5</sup>

Al hacer esto, Dios, desde el momento de la creacion, se convierte en un Dios *sufriente*, porque tendra que sufrir de parte del hombre y ser defraudado por el Se hace igualmente un Dios *en devenir*, en el sentido de que la nueva relacion que mantiene con el mundo creado constituye una experiencia que recibe del mundo Sera tambien un Dios *preocupado*, simplemente porque ha confiado el mundo a agentes distintos de el, a agentes libres En definitiva, es un «Dios en peligro, un Dios

---

<sup>3</sup> H JONAS, *Le concept de Dieu apres Auschwitz Une voix juive* Payot/Rivages Paris 1994 10 Las expresiones entre comillas del parrafo anterior estan traducidas de este texto

<sup>4</sup> Ib 12

<sup>5</sup> Ib 38

que corre propiamente peligro ( ) Pero entonces ese Dios ¿no es un Dios todopoderoso!»<sup>6</sup> Para que la bondad de Dios sea compatible con la existencia del mal, es necesario que no sea todopoderoso Mas exactamente es necesario que Dios haya renunciado al poder «En el simple hecho de admitir la libertad humana reside una renuncia al poder»<sup>7</sup>

Pero, ¿no volvemos así al dilema del principio? Si Dios no es todopoderoso, entonces no es Dios La reflexion de Jonas es infinitamente mas profunda y se acerca, por lo demas, a una intuicion cristiana —sin coincidir enteramente con ella— Dios es el Todopoderoso que ha renunciado a su omnipotencia para permitirle al hombre una existencia verdaderamente libre El acto de la creacion es una especie de «autolimitacion» de Dios A este precio, su silencio y su permisividad pueden empezar a recibir un principio de explicacion Pero a este precio tambien, el sufrimiento del hombre se hace misteriosamente sufrimiento para Dios

### *La injusticia social y el pecado colectivo*

Hemos empezado considerando los casos mas horribles e intolerables del mal causado por los hombres Pero estos no deben hacernos olvidar el mal que afecta continuamente a la vida de nuestra familia y de nuestra sociedad en su dimension economica y politica

La familia da lugar a unas relaciones privilegiadas entre el hombre y la mujer, en el ejercicio de su sexualidad, los padres y los hijos, los hermanos y las hermanas Ahora bien, este lugar de comunicacion y de amor es tambien un lugar de divisiones, de antagonismos, de muros infranqueables y de incapacidad para comunicarse En ella se encuentran numerosas ambigüedades, fracasos, incluso relaciones perversas Las relaciones humanas se convierten en ella con demasiada frecuencia en relaciones de dominio, de violencia o de posesion egoista Estamos en presencia de un mal humano, que tiene

---

<sup>6</sup> Ib 27

<sup>7</sup> Ib 36

su origen en el choque de las libertades, pero que a menudo parece superar a los mismos protagonistas

¿Diremos acaso que nuestras estructuras economicas y sociales son las mejores posibles? El socialismo comunista ha perdido la partida en numerosos paises, y no es dificil ver por que. Pero eso no hace totalmente inocentes al liberalismo y al capitalismo en que hoy vivimos. Nunca el mundo ha producido tantas riquezas, pero quizá tampoco nunca han estado tan mal repartidas. La explotacion del hombre por el hombre continua, incluso la de los niños. El egoismo humano y el afan de enriquecimiento pasan por encima de la preocupacion por la justicia. Criticamos severamente de buen grado el capitalismo industrial del siglo XIX. Pero deberiamos ser mas criticos aun con el capitalismo financiero «mundializado» actual. Este engendra nuevas formas de desempleo y de exclusion en los paises mas ricos, en los que el PNB debería permitir a todos vivir decentemente. A pesar de los serios esfuerzos de la era posindustrial por corregir las leyes de mercado con el fin de organizar sociedades menos injustas, en el plano mundial el problema sigue planteandose en los mismos terminos. El progreso tecnico acentua la division Norte-Sur, que recorre el mundo. Pablo VI denunció ya este desequilibrio creciente, en el que junto a paises cada vez mas ricos se encuentran paises que se hunden en la pobreza mas inhumana<sup>8</sup>. Los dificiles problemas planteados por la inmigracion tienen ahí su origen. Los discursos oficiales hablan de ello, pero, ¿que se hace?

Es facil evocar tambien el mal presente en los diferentes niveles de la vida politica: local o regional, nacional, internacional. Sin querer negar, por supuesto, los progresos espectaculares realizados desde la II Guerra mundial, en particular la organizacion de Europa y ciertos gestos de reconciliacion entre pueblos y naciones, como Francia y Alemania, reconocamos que la vida politica en el mundo deja aun mucho lugar a las guerras y conflictos locales, a los racismos, a las dominaciones injustas, a las dictaduras y a las torturas policiales. Somos sensibles a los excesos de poder como si los poderes mas

<sup>8</sup> PABLO VI *Populorum progressio* (1967)

legítimos y mas necesarios sufrieran un maleficio que los empujara a rebasar sus limites

Nos encontramos aqui en presencia, por emplear un termino cristiano clasico, de un pecado «colectivo», o de un pecado «social» Este tipo de pecado es muy dificil de analizar, porque, normalmente, solo puede ser culpable o pecaminoso un acto de libertad personal Sin embargo, los hombres viven en la sociedad una «solidaridad de libertades» que hace que el acto de libertad de cada uno repercuta en los otros, asi como el mismo esta influido por los de los demas Este intercambio permanente es para bien y para mal Vale tanto para las personas y las comunidades como para las comunidades entre si Las instituciones de una sociedad constituyen asi una cristalización de las relaciones humanas establecidas, algunos de cuyos aspectos son objetivamente pecaminosos Hay situaciones de injusticia o estructuras injustas que pasan por costumbres, usos, reflejos comunes, asi como por leyes, que son tambien hechos sociales, en la mayoria de los casos anonimos Este pecado social o colectivo<sup>9</sup> tiene una consistencia propia que va mas alla de la libertad de cada uno Porque es mas que la suma de los pecados personales Encierra un maleficio original Es una realidad que hay que considerar y combatir en cuanto tal Porque una estructura injusta tiene tendencia, por su propio peso, a perdurar Se puede pensar, por ejemplo, en ciertos tipos de regimenes politicos, en el funcionamiento de ciertas empresas multinacionales y en muchos aspectos de las instituciones economicas de ambito mundial

### *La experiencia interior del mal*

Pero no basta quedarse ahí y considerar solo un panorama exterior, como si nosotros no estuviéramos dentro ¿Es que cada uno de nosotros, si es sincero, no descubre en si mismo una connivencia profunda con estas formas del mal? Sin duda no

---

<sup>9</sup> La exhortacion possinodal de Juan Pablo II *Reconciliación y penitencia* del 2 de diciembre de 1984 analiza por primera vez en un documento catolico oficial la realidad del pecado social (n 16)

somos ni Hitler ni Stalin, pero, ¿no experimentamos en nuestras relaciones cotidianas alguno de estos movimientos de egoísmo, violencia y odio? Nos dejamos llevar y decimos palabras que hacen mal. Vayamos hasta el final: hay una zona oscura en nuestro ser en la que podemos constatar la existencia latente de esas pulsiones que llevaron a Hitler y a Stalin a cometer las abominaciones que cometieron, y que contribuyen por su parte a hacernos comprender la «condición inhumana» en su totalidad.

Afortunadamente, no llegamos hasta ahí. Pero tenemos que reconocer, aun a nuestra modesta escala, resbalones más o menos importantes en los que cedemos a los impulsos del mal. Este es nuestro drama. Nos descubrimos divididos, enfrentados a nosotros mismos en lo más profundo de nuestra conciencia. Tenemos el sentido de lo que está bien, de lo que es bueno y justo, y no somos capaces de seguirlo. San Pablo diagnosticó bien esta experiencia del hombre abandonado a sí mismo: «No entiendo lo que me pasa, pues no hago lo que quiero; y lo que detesto, eso es justamente lo que hago (...). Quiero hacer el bien y no puedo. No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero: eso es lo que hago» (Rom 7,15.18-19).

Pero, ¿por qué estamos «hechos» así?

### 3. El mal «mixto»

La distinción entre un mal completamente inocente y un mal culpable por parte del hombre hay que cuestionarlo en parte. Nuestro poder sobre las leyes de la naturaleza se ha hecho tal que, sin que nos demos suficientemente cuenta, estamos en presencia de una naturaleza más o menos «humanizada». La naturaleza, cuando menos en los países llamados desarrollados, se ha convertido en lo que el hombre ha querido hacer de ella. Este la ha transformado para bien y para mal. Los ecologistas nos recuerdan con razón este último aspecto; pero no deberían olvidar el primero. En definitiva: ha estado y está sometida a la libertad del hombre. Si un día nos falta el aire o el agua, la culpa será de los hombres. Se sigue construyendo sin tomar precauciones en zonas que se sabe están sometidas a

movimientos sismicos periodicos o a riesgos de inundaciones Utilizamos los trenes, los automoviles y los aviones, frutos excelentes de la tecnica humana, pero aumentamos con ello los riesgos de accidentes y otros perjuicios, sobre todo cuando preferimos el transporte personal a los transportes colectivos Tambien aqui hay riesgos incomprensibles, pero otros igualmente que podrian suprimirse y que la libertad humana descuida Se podrian multiplicar los ejemplos

Ocurre lo mismo en el orden de la vida social Por no considerar mas que un caso, existen situaciones de soledad inhumana ¿Hay que apelar a la inevitable soledad con la que se enfrenta nuestra condicion humana, o a la organizacion de la sociedad? ¿No es la persona sola, de una manera u otra, por su propio comportamiento, fuente de su propia soledad? Todo se mezcla aqui Estos casos «mixtos» de sufrimiento y de mal son cada vez mas numerosos en nuestras sociedades, cada vez mas complejas

## II PERO, ¿POR QUE ES «MALO» EL HOMBRE?

En *Pabellon del cancer*, Solzhenitsyn cuenta el paseo por un parque zoologico de su heroe, Oleg Kostoglotov, que acaba de salir del hospital Oleg descubre la jaula vacia de un mono, en la que una nota, apresuradamente escrita, advertia «“El mono que vivia aqui se ha quedado ciego como consecuencia de la insensata crueldad de un visitante un mal hombre ha echado tabaco en los ojos del macaco ”

¡Y se produjo la conmocion! Hasta ese momento Oleg habia deambulado con la sonrisa condescendiente de quien esta de vuelta, pero entonces le entraron ganas de gritar, de chillar, de poner el parque patas arriba, como si el mismo tuviera tabaco en los ojos

¿Por que? ¿Por que asi, sin mas? ¿Por que sin ninguna razon? Mas que nada, era la simplicidad infantil de la nota la que le oprimia el corazon De aquel desconocido, que se ha-

bía marchado impunemente, no se decía que fuera antihumanista, no se decía que fuera un agente del imperialismo americano. Se decía sólo que era malo. ¡Y era eso lo chocante! ¿Por qué era simplemente malo?»<sup>10</sup>.

Esta conmovedora escena plantea por fin el verdadero problema. ¿Por qué el hombre es malo? El sentido del incidente es tanto mayor cuanto que la toma de conciencia del misterio absoluto del mal se produce en relación con un acto anecdótico, a fin de cuentas bastante menos grave que muchos otros. Arrojar tabaco a los ojos de un mono es un despropósito, un acto sádico sin duda, pero no merece la calificación de «crimen». Sin embargo, el lector siente que hay en ello algo *muy grave*. El mono no le había hecho nada a ese hombre. No había ninguna razón, ningún motivo, ninguna justificación; era un acto de maldad gratuito. La maldad está ahí, sin más. No conseguimos librarnos de ella. Por eso nos resulta tan difícil no sentir que nos concierne personalmente. Nosotros sin duda nunca hemos echado tabaco en los ojos de un mono, pero, ¿quién puede afirmar que nunca, ni en su infancia ni en su vida adulta, se ha dejado llevar por el placer de hacer sufrir por medio de un gesto estúpido, sin razón alguna? ¿Y qué decir de los actos de venganza?

San Agustín, en sus célebres *Confesiones*, analiza esto mismo partiendo del robo de unas peras: «Había en la vecindad de nuestra viña un peral cargado de frutas que no eran apetecibles ni por su forma ni por su color. Fuimos, pues, rapaces perversos, a sacudir el peral a eso de la medianoche, pues hasta esa hora habíamos alargado, según nuestra mala costumbre, los juegos. Nos llevamos varias cargas grandes no para comer las peras nosotros, aunque algunas probamos, sino para echárselas a los puercos. Lo importante era hacer lo que nos estaba prohibido»<sup>11</sup>.

¿No se diría lo mismo de las correrías de una pandilla de barrio de nuestros días? ¡Y seguiría siendo una chiquillada! Pero Agustín se interrogaba sobre este abismo del mal que ha-

<sup>10</sup> A. I. SOLZHENITSYN, *Le pavillon des cancéreux*, Julliard, París 1968, 666-667 (trad. esp., *Pabellón de cáncer*, Tusquets, Barcelona 1993).

<sup>11</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, II, 4, 9, San Pablo, Madrid 1998, 118.

bía en él. ¿Qué había en su corazón «para ser malo de balde y que no hubiera más causa para la maldad que la maldad misma»? ¿Por qué?

Todos los que no hemos matado ni robado, y nos sentimos simplemente inocentes del mal del mundo, no podemos quedarnos indiferentes ante casos como este. Cuando decimos con frecuencia «el mundo es malo», o «la gente es mala», pensamos interiormente: «Esto vale para los demás». A veces se dice, en lenguaje vulgar: «Somos unos cerdos», pero se piensa siempre en los otros. Pero si queremos ser sinceros, ¿no tenemos que reconocer nuestra connivencia —por no decir nuestra solidaridad— con esta maldad? Hay rasgos en mi vida de los que no me siento orgulloso, ciertos actos que pesan siempre sobre mi conciencia. Tengo que poder llegar a decir: «Soy malo», o «Aquí el cerdo he sido yo». Pero, ¿por qué soy malo? ¿Hay una respuesta a esta pregunta?

### III. LA BIBLIA Y «EL EXCESO DEL MAL»: JOB

La Biblia se ha planteado el problema del mal en toda su extensión. Los salmos están llenos de gritos de sufrimiento humano que se elevan al cielo. Israel conoció el mal de la esclavitud en Egipto. Es un pueblo que ha «sufrido demasiado». El Antiguo Testamento conocía bien las respuestas clásicas. El bien en el mundo es para los buenos una recompensa, y el mal para los malos un castigo. «Ninguna adversidad vendrá sobre el justo, mientras que los injustos estarán colmados de males» (Prov 12,21). La felicidad es signo de virtud, la desgracia signo del pecado. Tal es la doctrina de numerosos textos de los libros sapienciales y de los salmos. Dios es considerado el autor de esta justicia.

Evidentemente estas respuestas no bastaban. Por eso encontramos en el Antiguo Testamento un libro entero consagrado al estudio de esta dolorosa cuestión: el libro de Job. Job es «el exceso del mal» (Philippe Némo).



Porque estas presuntas respuestas son desmentidas por la experiencia ¿Por que hay tantos justos que sufren y tantos malvados que viven con abundancia de todo? ¿Por que esta injusticia? La cuestion es tanto mas aguda cuanto que el pueblo de Israel no ha descubierto todavia la resurreccion de la carne No cree en ninguna vida digna de este nombre despues de la muerte, sino en el estado del *sheol*, es decir, en una existencia de vagas sombras relegadas en una prision subterranea<sup>12</sup> La retribucion del bien y del mal, por tanto, no puede tener lugar mas que en esta tierra, «bajo el sol»

El escandalo y la injusticia del mal tal es el problema que se plantea con toda su virulencia el libro de Job, largo poema, pero tambien apologo, relato o, mas exactamente, drama teatral en el que todo transcurre entre discursos y reflexiones sobre el problema del mal Un prologo celeste presenta la situacion Job es un hombre justo y recto que vive muy feliz con una gran familia, siervos y siervas, y abundantes rebaños de bueyes, camellos, ovejas y asnos En resumen es la imagen misma de la doctrina recibida Job teme a Dios y Dios lo colma de bendiciones Goza de la mayor prosperidad en todos los sentidos Pero el adversario, Satanás, le hace notar a Dios que Job no tiene mucho merito, porque es dichoso Si Dios le enviara grandes calamidades, seguro que Job lo maldeciria Dios da entonces libertad a Satanás para que envíe todo tipo de calamidades sobre Job, a condicion de no tocarlo a el personalmente Esta puesta en escena no es esencial en el libro, pero da cuenta de ciertas representaciones de la epoca a proposito de Dios y del mal Dios es todopoderoso al respecto Aunque se alegra de la justicia de ciertos hombres, no duda a veces en enviarles males para ponerlos a prueba Las sospechas proceden sin duda de Satanás, que sera el brazo secular de las desgracias de Job Pero Dios no duda en hacer un pacto con Satanás para la ocasion Se revela aqui una imagen de Dios todavia no muy purificada

Enseguida la vida de Job cambia de signo Unas hordas enemigas le roban los bueyes y los camellos Un rayo mata a sus ovejas y quema sus cosechas La casa en que estan sus hi-

---

<sup>12</sup> Sobre el *sheol* cf Lexico

jos se hunde y mueren. Sus siervos son pasados a filo de espada. Más aún, en una segunda oleada de desgracias Job enferma de una úlcera maligna. Adopta entonces un comportamiento de duelo. Considerado sin duda como un enfermo contagioso, se aísla entre cenizas y se rasca las llagas con un tejo. El patriarca rico y venerado se convierte así en un pordiosero gravemente enfermo y casi desnudo. ¿Cómo va a reaccionar? Tres amigos vienen a dialogar con él acerca de su nueva situación. Tienen la intención de compadecerlo y consolarlo. El libro consiste en este diálogo, formado por una serie de discursos.

Job deja escapar su amargura y maldice el día de su nacimiento. No tiene nada de mártir heroico; se queja. Se rebela incluso, pero sin llegar nunca a maldecir a Dios. Sobre todo empieza a plantearse porqués. ¿Por qué esos sufrimientos, que se abaten sobre un justo? Job se niega en efecto a declararse culpable. Afirma rotundamente su inocencia, porque no ha cometido sino «faltas de juventud» (13,26), pecadillos debidos más bien a ignorancia. Rechaza pues las explicaciones de sus amigos.

Estos se presentan como ancianos, herederos de la tradición de los sabios, representantes de la ciencia, hoy diríamos de la técnica. Tienen experiencia. Están de vuelta de todo. Uno de los amigos apela incluso a una «revelación». Conocen las leyes profundas del mundo, e incluso los secretos de Dios, que pueden justificar en todos sus puntos. Tratan pues de persuadir a Job de que ha pecado, sin saberlo sin duda. El mal que recibe corresponde a una misteriosa retribución. Porque Dios está lleno de «sabiduría y poder», de «vigor y penetración», es el señor de los elementos de la creación, en los que manda soberanamente, hasta el punto de hacerlos vacilar en su cólera. Nadie puede pretender hacerle frente ni pedirle cuentas. Porque todo hombre es nada delante de él. Dios inspira terror. Lo sabe todo, lo ve todo, lo puede todo. Es el gran justiciero del mundo, y nadie puede escapar de él. Y ese Dios justiciero y guardián de la Ley vela por el orden del mundo hasta en sus más mínimos detalles. Aunque el malvado parezca prosperar, es algo meramente provisional; Dios lo alcanzará cuando llegue su hora y lo golpeará más duramente aún. Es tan

exigente que en realidad ningun hombre puede pretender ser justo delante de el

«¿Como puede ser puro un hombre?  
 ¿Como puede ser justo el nacido de mujer?  
 Si ni en sus santos tiene Dios confianza,  
 si ni los cielos son puros a sus ojos,  
 ¡cuanto menos un ser abominable y corrompido,  
 el hombre, que bebe como agua la iniquidad!» (Job 15,14-16)

Es facil en efecto describir las multiples iniquidades y transgresiones de los hombres y justificar los castigos que los azotan. Existe una retribucion general. Job, por tanto, no puede pretender haber tenido una conducta pura y haber permanecido irreprochable a los ojos de Dios (11,4-6). No queda pues mas que una solucion: que ore y que reconozca su pecado, que se purifique y se reconcilie. Entonces recuperara la felicidad, la risa y la prosperidad.

Pero Job se hace el sordo y rechaza estas explicaciones demasiado faciles. Aunque comparte en cierto modo esta manera general de ver las cosas —sabe tanto como sus amigos sobre este tema (13,2)—, esta vez hay algo que no va. Job hace la experiencia de ello y lo denuncia con toda sinceridad, hasta el punto de contemplar incluso la hipotesis de la nada.

«¿Ya no encuentro apoyo alguno en mí? ¿Me he quedado sin ninguna ayuda?» (Job 6,13)

Por eso Job quiere abrir un verdadero proceso delante de Dios: «Quiero defender en su presencia mi conducta» (13,15). Reivindica con dignidad ofendida su propia justicia.

«Yo libraba al pobre que gemia,  
 al huérfano que no tenía apoyo,  
 La bendición del desgraciado caía sobre mí,  
 y hacía exultar el corazón de la viuda.  
 De justicia me había vestido y ella me cubría,  
 la justicia era mi manto y mi turbante.  
 Era yo los ojos para el ciego,  
 para el cojo los pies,  
 era el padre de los pobres,  
 la causa del desconocido examinaba,

trituraba las muelas del malvado,  
de entre sus dientes arrancaba la presa» (Job 29,12-17)

Job se topa con «el exceso del mal»<sup>13</sup>. Hablar de exceso es una manera de decir que «¡Basta ya!». Se ha excedido la medida. Esto ya no tiene ningún sentido. No hay ya nada que entender. La dicha y la desdicha son resultado de una lotería injusta. Todo se viene abajo. Job no puede apoyarse ya sino en la nada. ¿Se habrá hecho Dios absurdo? ¿Será Dios la nada? ¿Será Dios «malo»? ¿Será el mal en persona?

«Entre el pecado humano y la cólera de Dios, no hay comparación posible: "Si he pecado, ¿qué te he hecho a ti con ello, oh guardián de los hombres? ¿Por qué me has hecho blanco tuyo? ¿Por qué te causo inquietud? ¿Por qué mi ofensa no toleras y no ignoras mi delito?" (7,20-21). ¿Por qué juega Dios a ser vulnerable, hace como si el pecado del hombre le afectara, sino para justificar una venganza que en realidad no es una respuesta a un ataque, sino un ataque inicial, al que Job no puede oponer resistencia?»<sup>14</sup>.

«Si soy culpable, ¡desgraciado de mí! Si inocente, no oso levantar la cabeza» (10,15). Sea Job verdaderamente culpable o sea injustamente acusado, se topa con algo inconcebible e injustificable. «El mal está más allá, es un exceso»<sup>15</sup>. Job está delante de un abismo.

Después de este intercambio inconclusivo de discursos, Dios se manifiesta por fin en el marco de una teofanía de tempestad, con nuevos grandes discursos. Discursos paradójicos, porque, por una parte, Dios no aporta ninguna respuesta y le pide a Dios que cierre la boca ante su misterio. ¿No está dando entonces la razón a sus «amigos»? Y por otra parte, reconoce que el discurso de Job es el más justo, que ha sido él quien ha hablado bien de Dios (Job 42,7). Pero «cierra el pico» a su acusador, a quien pretendía llamarlo a proceso. Despliega ante él todas las bellezas y todos los misterios de la crea-

<sup>13</sup> P NEMO, *Job et l'excès du mal*, Grasset, Paris 1978 (trad esp, *Job y el exceso del mal*, Caparros editores, Madrid 1995), en quien me inspiro en estas paginas

<sup>14</sup> Ib, 126

<sup>15</sup> Ib, 127

cion y hace ostentacion de su omnipotencia Job, a partir de este momento, acepta callarse

«Pongo la mano en la boca  
He hablado una vez y no volvere a empezar,  
dos veces ya nada añadiré» (40,4-5)

Sin embargo, Dios no ha contestado a las preguntas de Job, consideradas en cierto modo indecentes ¿Como es posible que Job, que ha resistido con tanta fuerza a los discursos de sus amigos, ceda tan rapido a un discurso que no parece tan diferente? Pero algo ha pasado

«Reconozco que lo puedes todo,  
ningun proyecto te es imposible  
¿Quien ensombrece tu designio  
con palabras insensatas? ( )  
Solo te conocia de oidas,  
pero ahora, en cambio, te han visto mis ojos  
Por eso retracto mis palabras  
y en polvo y ceniza hago penitencia» (42,2-6)

¿Que significa esto? El misterio permanece enteramente, pero Job ha hecho una experiencia totalmente nueva de la trascendencia de Dios Dios no es ya el interlocutor arbitrario y mezquino del que hablaban sus tres amigos, al que no le importa el sufrimiento de los hombres Dios esta absolutamente mas alla de todo eso Su intencion permanece secreta, pero el es capaz de realizarla con toda justicia Y a eso Job responde con un acto de fe

El epilogo en prosa nos dice entonces que Dios restablece la fortuna de Job Tendra mas hijos e hijas, y rebaños mas numerosos aun ¿Sus hijas seran incluso mas bellas que las anteriores!

¿Cual es en definitiva la moraleja de este largo poema? La cuestion del mal y de la justicia de Dios en el mundo se ha planteado a un nivel hasta entonces desconocido La sabiduria tradicional, con su respuesta ya hecha, se quedaba decididamente corta ante el peso de los sufrimientos humanos Hay que esperar otra cosa La rebelion del hombre ha tenido es-

pacio suficiente para expresarse, con cuestiones a veces proximas al ateismo. El peso literario de los cuarenta y dos capitulos esta manifiestamente de este lado. Es lo que el lector retiene, complacido de que un libro aceptado dentro del canon de los libros sagrados y presentado como inspirado por Dios sea capaz de llegar hasta ahí. En cierto modo, por el momento, el planteamiento de la cuestion tiene mas importancia que cualquier respuesta.

La respuesta divina es dilatoria. remite al futuro. «Solo el exceso de la bienaventuranza respondera al exceso del mal —dice P Nemo— No se trata solo de que Dios borrara el mal acaecido, sino de que se mostrara, por el exceso de bienaventuranza otorgado, a la altura del inconmensurable exceso del mal»<sup>16</sup>. Por el momento Dios no revela su secreto, se contenta con recordarle al hombre su condicion de criatura e invitarlo a la fe. Pero el libro de Job se inscribe dentro de una revelacion que esta lejos de haberse acabado y que abre a la unica «respuesta» posible: la cruz de Cristo.

---

<sup>16</sup> Ib 231

## Del exceso del mal al exceso del amor, el origen del mal

Al exceso del mal no se puede responder con ningún razonamiento que suprima la cuestión. A esta desmesura no puede oponerse sino otra desmesura. El único contrapeso posible es un exceso de amor. Al dolor bañado en lágrimas y sangre sólo puede responder el testimonio de amor de alguien que asume el peso del mal en su propia carne, llegando hasta las lágrimas y la sangre. Un amor más fuerte que la muerte.

En esto estriba lo nuclear del mensaje cristiano. No se trata en primer lugar del mal ni del pecado del hombre. Lo que se anuncia es la liberación de ambos. Y se anuncia de la manera más paradójica. Porque el cristianismo no empieza presentando un discurso, sino una imagen real, la de Cristo en la cruz. Se atreve a decir que el Hijo de Dios en persona ha venido a cargar con toda la realidad del mal aceptando ser ejecutado al cabo de un proceso injusto y de una manera infamante.

Sólo a partir de este dato radical, no respuesta formal, sino reacción viva y vital en favor nuestro, puede proponerse un discurso sobre el origen y la gravedad del mal, aun cuando este siga siendo muy difícil de entender.

## I LA LIBERACION DEL MAL LA CRUZ DE CRISTO

El libro de Job nos ha remitido al futuro de la cruz de Cristo, donde se nos muestra y da el exceso del amor. Es aquí adonde hay que acudir en primer lugar<sup>1</sup>, antes de iniciar cualquier reflexión sobre el origen del mal en el mundo. Porque aquí no encontramos una explicación, sino un compromiso de Dios, una responsabilización, una solidaridad voluntariamente asumida. En la cruz, Jesús, que se ha proclamado el Hijo por excelencia, nos habla por su manera de vivir y de morir: «El problema del mal que a vosotros os abrumba, me abrumba a mí también. No es solo vuestro, sino también mío. He querido asumirlo hasta el final. Conozco el mal, el sufrimiento, la muerte: los he vivido».

### *La cruz, espejo del mal y del pecado del hombre*

En primer lugar, Cristo en la cruz refleja la imagen de nuestro propio pecado, porque su rostro y su cuerpo son resultado de los pecados de los hombres. Un hermoso texto del profeta Isaías describe así la nación pecadora de Judá:

«Enferma esta toda la cabeza,  
el corazón entero dolorido  
Desde la planta del pie  
hasta la cabeza  
no hay en él nada sano  
heridas, contusiones, llagas vivas,  
no curadas, ni vendadas,  
ni suavizadas con aceite» (Is 1,5-6)

Esta descripción se convierte en la de Cristo en la cruz, que ha cargado con las consecuencias del exceso del mal. El mal se ha ensañado con él a través del pecado de los hombres, eje-

---

<sup>1</sup> Solo desde este punto de vista abordaremos pues aquí la cruz de Cristo. Sobre este dato capital de la fe cristiana volveremos más adelante *infra* pp 311-332.



cutando a un inocente tras un proceso inicuo, en el que la cobardía tanto como la maldad se han desencadenado contra el justo, precisamente porque era justo. La ejecución no deja de ir acompañada de tormentos crueles y sadicos. Se hace por medio del suplicio de la cruz, suplicio ya de por sí particularmente doloroso, pero además suplicio ignominioso, comparable a la horca en tiempos recientes<sup>2</sup>. La cruz era una infamia. La apelación de los cristianos a «un Dios crucificado» se considerara durante mucho tiempo una provocación, tanto por los judíos como por los paganos. De nada sirve aquí pretender que la muerte de Cristo fuera más o menos dolorosa que la de otros hombres injustamente ejecutados. El problema no está en la cantidad de sufrimiento.

En su muerte, Jesús experimentó tanto sufrimientos morales como físicos. Estaba la injusticia de los hombres entre los que había pasado haciendo el bien, el fracaso inmediato de su misión, el rechazo por parte de los paganos y de los judíos, el abandono de sus propios discípulos y la soledad de la angustia. Jesús confiesa «Me muero de tristeza», y comparte la agonía de toda muerte humana, aun la no violenta.

Más aun, hace la experiencia del silencio de Dios, a quien proclamaba Padre suyo. El grito «¡Dios mío, Dios mío, por que me has abandonado!» nos remite, de manera extremada, a los porqués de Job. Lo mismo que Job, Jesús ha entrado en la noche de un exceso del mal que no tiene ya ningún sentido, porque Dios no responde, guarda silencio. ¿Dónde está Dios el viernes santo? Jesús vivió el mutismo de Dios que encontramos en la *shoah*. Elie Wiesel, superviviente de Auschwitz, cuenta en su libro *Noche* un incidente monstruoso que no puede dejar de plantear la cuestión de Dios. «Las SS colgaron a dos judíos y un adolescente delante de los hombres del campamento reunidos. Los hombres murieron rápidamente, pero la agonía del adolescente duró media hora. “¿Dónde está Dios? ¿Dónde está?”, preguntó alguien detrás de mí. Debatiéndose todavía el adolescente en el extremo de la cuerda, oí de nuevo al hombre que decía “¿Dónde está Dios ahora?” Y escu-

---

<sup>2</sup> Sobre el suplicio de la cruz tal como los romanos lo realizaban cf infra pp 312-314

che una voz dentro de mí que decía “¿Dónde está? Esta aquí Esta colgado en la horca”»<sup>3</sup>

J Moltmann, que cita este pasaje, hace el siguiente comentario «Cualquier otra respuesta sería una blasfemia No puede haber ninguna otra respuesta cristiana a la cuestión planteada por esta tortura Hablar aquí de un Dios incapaz de sufrir sería hacer de Dios un demonio Hablar aquí de un Dios absoluto sería hacer de Dios la nada destructora Hablar aquí de un Dios indiferente sería condenar al hombre a la indiferencia»<sup>4</sup>

### *La cruz revelación del amor absoluto de Dios*

Pero la cruz nos revela, al mismo tiempo y en la misma imagen, un amor más fuerte que la muerte Esta en primer lugar esa dignidad, esa «majestad dentro de su orden» subrayada por Pascal, en la manera en que Jesús vive su condena, las vejaciones y la misma crucifixión Los relatos evangélicos, por su misma discreción, la hacen patente Jesús la mayoría de las veces se calla No recrimina Apenas se defiende Todo en su comportamiento muestra que es el justo por excelencia Pide incluso a su Padre que perdona a sus verdugos

Hay en esta muerte una verdadera belleza La misma actitud de Jesús transforma su horrible desfiguración en verdadera transfiguración A partir del evangelio de Juan, la tradición cristiana ve en Cristo crucificado una imagen gloriosa, un verdadero anticipo de la resurrección «Reina por el madero» Sus brazos extendidos, abiertos al mundo, son la nueva y definitiva manifestación de la omnipotencia de Dios, revelada en toda su debilidad Israel sabía que Dios lo protegía «con mano fuerte y brazo extendido» Pues bien, esta es su gesta más impresionante, porque se expresa a través de su contrario más absoluto

De no ser así, ¿hubiéramos podido exponer nuestros crucifijos por todas partes, no solo en las iglesias, sino también en las

<sup>3</sup> E WIESEL *Night* The Noonday Press Nueva York 1969 75 76

<sup>4</sup> J MOLTANN *Le Dieu crucifié* Cerf Paris 1974 319 (trad esp *El Dios crucificado* Sígueme Salamanca 1977<sup>2</sup>)

casas y en los cruces de los caminos? ¿Expondría la familia de un ahorcado una fotografía de la horrible ejecución? El Cristo de Germaine Richier en la meseta de Assy fue durante algún tiempo objeto de polémica porque representa la cepa de una vid en forma de crucificado. La cabeza no está tallada, sino que es evocada por un trozo de tabla. La intención del artista era expresar el texto del siervo sufriente de Isaías: «Sin gracia ni belleza» (Is 53,2). Su arte confiere precisamente belleza a lo que ya no la tiene. La representación de la desfiguración transfigura a esta. Ese era el Cristo que necesitaban los que habían escapado a las atrocidades de la II Guerra mundial.

La grandeza y la belleza de Cristo en la cruz nos revelan el amor absoluto de Dios a los hombres por medio de la elección de una solidaridad absoluta. En la cruz de Cristo se libró un combate entre las potencias del mal y la potencia del bien, entre el odio y el amor. Ante el desencadenamiento de la violencia asesina, Jesús se deja hacer sin defenderse. En un primer momento es el gran vencido. Pero para quien mira las cosas en profundidad, su actitud ha sido más fuerte que la de sus verdugos. Los ha vencido dando ejemplo de un amor tan puro que ha «convertido» al centurión, un hombre avezado ya en materia de ejecuciones. Otros muchos testigos se convierten también, como subraya Lucas: la gente se volvía dándose golpes de pecho. ¿Qué significa esto sino que habían comprendido la revelación de la cruz?

«Jesús, que había amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin», nos dice Juan (13,1). Este amor que va hasta el fin, es decir, hasta la muerte en medio de la más absoluta contradicción, revela una belleza que uno no puede sino reconocer. En la lucha entre el horror y la belleza, la belleza sale ganando. Esta revela un exceso de sentido mayor aún que el exceso de sinsentido.

### *El testimonio de la cruz en nuestro tiempo*

Pongamos dos ejemplos contemporáneos para entender mejor el efecto de la cruz de Cristo. Maximiliano Kolbe, sacerdote franciscano polaco, estuvo detenido en un campo de con-

centracion aleman durante la guerra de 1939-1945 Un dia las SS deciden enviar a varios detenidos al bunker del hambre, el bunker de la muerte lenta Entre ellos hay un padre de familia con seis hijos Kolbe se ofrece al oficial para reemplazar a este padre de familia Y muere en el bunker Un gesto asi impone respeto, admiracion Se crea o no, uno no puede dejar de decir es algo hermoso, simplemente hermoso Eso es indiscutible Un gesto como ese —y hubo muchos otros en los campos de concentracion— es mas grande, mas fuerte, que todo el horror acumulado por tantas atrocidades Al menos, asi lo sentimos espontaneamente El gesto ademas es eficaz, porque alcanza al mismo miembro de las SS Este hombre, en efecto, estaba encerrado en una logica perversa Segun esta, debia rechazar normalmente el intercambio de condenados El sadismo del oficial debia complacerse al saber que el condenado era padre de una familia numerosa Sin embargo, cede es decir, que en el fondo de si mismo ha sido tocado por la belleza del gesto Vive un instante de gracia

Se puede hacer un analisis parecido de la ejecucion de los siete monjes del Atlas (Tibhirine), en Argelia, en 1996 La vocacion de estos hombres era servir a Dios y a sus hermanos con total gratuidad Por una parte oraban, y por otra hacian multitud de servicios, especialmente en el terreno de la medicina Esta claro que no estaban alli para obtener algun beneficio Tampoco pretendian «convertir» a ningun musulman al cristianismo Un dia se vieron seriamente amenazados por una incursion violenta Tras esto, deliberaron juntos sobre si debian marcharse por prudencia o quedarse por fidelidad y amor hacia aquellos con quienes habian decidido vivir Se opto por lo segundo Es sabido lo que vino despues y el desenlace que tuvo La intencion y la actitud espiritual de estos monjes estan admirablemente expresadas en un texto redactado por su prior, Christian de Cherge, despues de la primera alerta «Cuando un A-DIOS se considera»

«Si un dia —que podria ser hoy— me sucediera ser victima del terrorismo que parece querer englobar en la actualidad a todos los extranjeros que viven en Argelia, yo quisiera que mi comunidad, mi IGLESIA, mi familia, se acordaran de que mi vida se la habia ENTREGADO a Dios y a este pais ( )

Yo no puedo desear una muerte así. (...)

Sería pagar demasiado caro lo que se llamará quizá la «gracia del martirio» el debérsela a un argelino, quienquiera que sea, sobre todo si dice actuar por fidelidad a lo que cree ser el islam. (...)

En este GRACIAS en el que está ya toda mi vida os incluyo, por supuesto, a los amigos de ayer y a los de hoy (...). Y también a ti, amigo del último minuto, que no sabrás lo que haces.

Sí, también a ti va dirigido este GRACIAS y este A-DIOS delante de ti»<sup>5</sup>.

El testimonio dado por los padres trapenses de Tibhirine, así como la muerte poco tiempo después de Mons. Claverie, obispo de Orán, son signos reales y eficaces del evangelio en el siglo XX. Es el sentido de la muerte de Cristo manifestado en nuestro contexto religioso, social y político. La prueba es el eco de admiración, manifiesta o silenciosa, que ha rebasado ampliamente los ambientes cristianos. Estos ejemplos no se discuten, no pueden someterse a una crítica pretendidamente superior. Se imponen, simplemente, como una interpelación a todos y cada uno.

### *Una muerte liberadora y fecunda*

Pero, se dirá, ¿en qué la muerte de Cristo y la de sus más grandes discípulos cambia la marcha del mundo? Jesús murió hace dos mil años, y la *shoah* es del siglo XX. ¿No habría asumido Jesús nuestro mal y nuestro sufrimiento para no ser más que uno de tantos entre los sufridores? Su ejemplo es admirable, de acuerdo; ¿pero no viene a poner más de manifiesto aún la omnipotencia del mal, que sigue su propio curso aplastando a los «justos»?

No se puede responder a esta objeción sino desde la fe. Para el cristiano, a la cruz de Jesús le sigue la resurrección. Muerte y resurrección son como las dos caras de una misma moneda. La resurrección se anticipa incluso en la imagen transfigurada de la cruz. Convenía subrayar los comienzos discretos

---

<sup>5</sup> Texto en La Croix del 29 de mayo de 1996.

de la fecundidad de la cruz entre los propios testigos. Había que recordar la fecundidad y la belleza del amor que nos llega a través de los tiempos y conduce a la esperanza de un exceso de sentido, más allá de la oscuridad del sinsentido. Es la pequeña porción visible de un iceberg infinitamente profundo y que se nos escapa. Pero esta porción es esencial, de lo contrario, la muerte y la resurrección de Cristo no podrían tener valor de signos.

Vista desde la fe cristiana, la resurrección no solo es la confirmación por parte del Padre de la «justicia» de Jesús, sino también la manifestación de la fecundidad de su amor. La muerte ha sido vencida por la vida. La muerte y la resurrección de Cristo son signos inseparables de que algo ha cambiado radicalmente entre nosotros y Dios, y de que podemos ser convertidos por el amor. No se nos remite pura y simplemente al futuro como en tiempos de Job. Dios ha intervenido en nuestra historia. No solo ha asumido todas las profundidades de nuestro mal, sino que ya nos ha liberado de él resucitando. Tal es el signo real y logrado de lo que ya se nos da en la fe y se nos promete a todos para el fin de los tiempos. Pero decir esto ya desde ahora es, sin duda, ir demasiado deprisa para algunos lectores, porque tendremos que volver largamente sobre el sentido de la muerte de Cristo y los problemas planteados por su resurrección.

## II EL ORIGEN DEL MAL

La verdadera respuesta cristiana al problema del mal está pues en el acontecimiento de la muerte y la resurrección de Jesús. Es a la luz de esta revelación y de esta liberación como podemos entrar en una reflexión sobre el origen del mal. Porque la revelación pretende decirnos algo a este respecto, aun cuando sea algo que nos parezca sumamente misterioso. Nótese que el credo no trata del mal y del pecado sino al hablar de la «salvación» y del «perdon de los pecados».

Las interpretaciones del origen del mal no pueden ser muy numerosas. La primera consiste en el sinsentido absoluto del mundo, epifenómeno fruto del azar, en el que no hay lugar para Dios. No hay entonces nada que buscar, puesto que es normal que sea así. Una segunda explicación consiste en decir que el mundo es el lugar de un gigantesco combate entre una potencia del bien y otra potencia, equivalente, del mal. Es el dualismo de ciertas religiones antiguas, resucitado a veces por alguna que otra secta moderna. Hoy la cuestión se radicaliza: se dirá que viene del mismo Dios, el gran acusado por la conciencia moderna ante el problema del mal. Dios se encuentra en situación de tener que justificarse, sobre todo después de Auschwitz. Se dirá también que el mal viene de que el mundo creado está inacabado, está en proceso de crecimiento y, por consiguiente, no puede haber logrado de entrada su perfección. Tiene que superar los defectos de construcción y los caminos sin salida de la evolución; en definitiva, todo lo que se debe al hecho de que es finito. Se pensará, en fin, que el verdadero responsable del mal, sea lo que fuere de la explicación anterior, es el hombre. Pero entonces ¿no se cae en una enorme empresa de culpabilización del hombre por un drama del que, a primera vista, parece víctima? ¿No sería una manera demasiado fácil por parte de Dios de salvar la cara?

La interpretación cristiana del origen del mal y del sufrimiento estará lejos de satisfacer todas las curiosidades. Puede incluso que parezca chocante. Se trata de lo que se ha convenido en llamar «el pecado original». Por eso me amparo de entrada en este pensamiento de Pascal, que nos pone en el camino adecuado para penetrar en este dato misterioso: «Ciertamente, nada nos repele más fuertemente que esta doctrina; y, sin embargo, sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles a nosotros mismos. El nudo de nuestra condición se anuda en este abismo; de suerte que el hombre es más inconcebible sin este misterio que lo que este misterio es inconcebible para el hombre»<sup>6</sup>.

En esta presentación seguiré un itinerario particular. No partiremos de «arriba», de afirmaciones que pueden parecer-

---

<sup>6</sup> B PASCAL, *Pensees*, 131 (Lafuma) o 434 (Brunschvicg).

nos arbitrarias Partiremos de «abajo», de la situación de los hombres, de lo que todos nosotros constatamos, antes de remontarnos a una posible interpretación

### *El peso de la condición humana*

Pensemos un instante en algo que vemos todos los días Nos enfrentamos en efecto con una serie de divisiones o «alienaciones» insuperables La primera es la alienación entre el hombre y la naturaleza ligada al problema de la muerte Porque esta no es un simple acontecimiento biológico, sino un acontecimiento humano vivido como el fracaso final y doloroso de toda existencia La segunda es la división de los hombres entre sí en los diversos ámbitos de la sexualidad y de la familia, del trabajo y de la vida económica, en fin, de la vida política La división se produce a todos los niveles de la sociedad humana local, nacional, internacional Mas radicalmente aun los hombres hacen la experiencia de una división dentro de ellos mismos y se sienten separados del «absoluto», que desean con todas sus fuerzas, cualquiera que sea la representación que de él se hagan absoluto de la felicidad, absoluto de la vida, absoluto del amor

En esta situación, hombres y mujeres hacen la experiencia de una solidaridad misteriosa, en la que *cada uno es a la vez víctima y culpable* Víctima porque entra en un mundo marcado ya por estos maleficios objetivos que van a abatirse sobre él el mal nos precede siempre Culpable porque se hace inmediatamente cómplice de ellos e incrementa, en mayor o menor medida, el peso global de las desgracias de la humanidad Nadie ha inventado el mal, nadie lo inicia, pero todo el mundo lo reanuda

Para cada uno de nosotros, en nuestra propia existencia, este fenómeno es «original», porque es en esta sociedad, marcada por estos maleficios, donde cada uno emerge a sí mismo Pero este fenómeno es también un fruto objetivado, el resultado cristalizado de un juego de libertades en el que cada uno tiene su parte de responsabilidad Dentro de esta solidaridad de los hombres en la alienación, el mal y la violencia, hacemos la experiencia de la «solidaridad de las libertades»



Esta solidaridad en la complicidad afecta a las culturas humanas y a su lenguaje, en particular bajo la forma de la mentira. Toda mentalidad, toda cultura, transmite cierto bagaje de costumbres, una serie de juicios de valor, que conllevan puntos ciegos y deformaciones. Ninguna cultura es inocente. Todas tienen sus prejuicios y sus contravalores. «El mal forma parte de la conexión interhumana —escribe Paul Ricoeur—, como el lenguaje, como el instrumento, como la institución»<sup>7</sup>. La educación, lugar por excelencia de la transmisión del lenguaje, está también impregnada por el mal. Cada generación transmite a la siguiente sus prejuicios, sus complejos, sus juicios falsos y sus desequilibrios.

El mal por tanto es «transmitido» en gran medida. Es tradición, y no sólo obra de cada uno. Esta solidaridad cultural e histórica es inseparable de la solidaridad biológica y humana de la sucesión de las generaciones. De este estado de cosas nadie puede considerarse indemne. Constatamos que el pecado es contagioso. Los malos ejemplos se siguen rápidamente. Por eso, nunca se peca sólo para uno mismo. Nunca se peca sin consecuencias para los demás.

### *El pecado del mundo como pecado original*

Es a esta situación «original» de cada uno de nosotros a lo que la fe cristiana llama «el pecado original». Pero aquí hay que disipar inmediatamente una confusión en la que a menudo se incurre a propósito de esta expresión. Esta evoca espontáneamente en nuestra mente el pecado de Adán narrado en las primeras páginas de la Biblia. Lo esencial se sitúa entonces dentro de ese misterioso pecado de los orígenes, considerado como la revelación de una maldición inicial que se abate sobre la humanidad. Todo el mundo es arbitrariamente incluido en un pecado inicial con el que no ha tenido nada que ver, lo que parece escandaloso e injusto. Ahora bien, el relato del pecado de los orígenes, aunque está colocado al co-

---

<sup>7</sup> P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité* II, Aubier, París 1960, 241 (trad. esp., *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982)

mienzo de la Biblia, es fruto de una interpretacion posterior Su objetivo es dar cuenta del origen y de la radicalidad de la situacion globalmente pecadora de la humanidad Solo se puede pensar en llegar a ella al final, al termino de un ultimo *porque* Esto cambia toda la perspectiva Demos pues un paso mas

En la tradicion cristiana, en efecto, la expresion de «pecado original» esta referida ante todo y sobre todo a la situacion global de la humanidad Constituye la interpretacion a la luz de la revelacion de lo que acaba de describirse, dentro de lo cual cada uno de nosotros se considera al mismo tiempo victima y culpable de manera indisoluble

El Vaticano II ha subrayado bien que en esta materia «lo que la revelacion divina nos dice coincide con la experiencia» (GS 13) Es menester pues verificar la legitimidad de esta correspondencia entre nuestra experiencia y la palabra de la revelacion Lo que nuestra experiencia llama mal de los hombres y faltas humanas, la revelacion lo llama pecado, en el sentido de un estado general de pecado Con este termino quiere decir que hay en la condicion humana actual, fuente de violencia y de mentira, algo que se opone a Dios y a su designio para el hombre Porque el termino «falta» se refiere al juicio de los hombres sobre su actividad respecto de si mismos y de los otros hombres Pero el termino «pecado» incluye la relacion con Dios Es una manera de decirnos que el mundo, tal como Dios lo quiso y lo creó, era diferente de su estado actual

Pero esta interpretacion radicaliza el objeto de nuestra experiencia y va mas lejos que esta Nos dice que este pecado no solo nos alcanza colectivamente, sino tambien de manera *universal* Dicho de otro modo, que el pecado esta ahi siempre y en todas partes Nos afecta a todos y cada uno Nadie puede pretender escapar a el Todo niño que nace en este mundo empieza por sufrir pasivamente su contagio Pero pronto nos damos cuenta de que, cuanto mas crece, mas lo ratifica Una madre de familia, que habia logrado salir con dificultad de los problemas de su adolescencia, habia hecho todo lo posible para darle a su hijo una educacion todo lo armonica y pacifica de que era capaz Este no habia llegado todavia a la adolescencia cuando ya la madre, al ver su comportamiento, decia “¡Volvemos a empezar!” Si, se vuelve a empezar siem-

pre, generacion tras generacion Un maleficio actua, a la manera de un virus que no se puede identificar ni destruir Todos nosotros nacemos bajo este signo, sin poder determinar un momento decisivo en el comienzo de este estado

Es este estado el que san Pablo describe en una larga diatriba, llena de aliento, al comienzo de su Carta a los romanos Para el, «todos, tanto los judios como los paganos, estan bajo pecado, como dice la Escritura no hay un justo, ni siquiera uno ( ) Todos pecaron y estan privados de la gloria de Dios» (Rom 3,9-10 23)

Pero no se atreve a pronunciar semejante acusacion sino para anunciar el evangelio de la salvacion y de la justificacion por la fe en Jesucristo

Este estado es objeto tambien de una experiencia profundamente personal, como hemos visto En un primer momento, tenemos tendencia a decir que son los otros los pecadores, no nosotros, como dos borrachos que estan de acuerdo en que «el mundo es malo», pero que se ponen ambos inconscientemente al margen Si somos honrados, todos tenemos que sentirnos parte integrante de la experiencia del mal y del pecado La cuestion deberia ser mas bien «¿Estoy seguro de que todos los demas son como yo?»<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Entre los teologos se ha planteado la cuestion de si la aplicacion de este termino de «pecado» a una situacion de hecho y a una solidaridad objetiva, que expresa algo que va mas alla de los actos propiamente pecaminosos de cada uno, ha sido afortunada Esta manera de expresarse es propia de Occidente y se remonta a san Agustin La tradicion de la Iglesia antigua de lengua griega ha preferido otros terminos para expresar esto mismo muerte, corrupcion, deterioro de la imagen de Dios en nosotros El termino «pecado» puede en efecto prestarse a confusion en la medida en que se refiere a una situacion general y no a un acto personal Parece ademas totalmente inadecuado cuando se refiere a la solidaridad pasiva de un nino pequeno, por el simple hecho de pertenecer a la humanidad antes de haber podido cometer algun pecado personal Se habla tambien a menudo de «pecado del mundo», expresion mas moderna y sin duda mas elocuente Pero como no se puede legislar sobre el uso de las palabras y la expresion de «pecado original» esta difundida por todas partes en nuestra cultura y a veces se usa para designar situaciones vicadas de raz no hay mas remedio que «convivir con ella» La unica solucion es aclarar su sentido

### *El origen de la condición pecadora del hombre*

¿Podemos quedarnos ahí y decir simplemente que el previo «pecado del mundo» constituye para cada uno de nosotros el pecado de los orígenes? Algunos así lo pretenden. Pero los *porqués* vuelven a aparecer. ¿Por qué ese pecado del mundo? ¿Por qué esa orientación universal de la humanidad? ¿Habría salido así de las manos de Dios? ¿Por qué el mundo es así, y nosotros los hombres nos encontramos con la contradicción de hacer el mal cuando lo que deseamos es hacer el bien? ¿Por qué nuestros deseos están sujetos a tal desorden, y no conseguimos dominarlos? Si es así, Dios sería el gran culpable de la larga tragedia de la historia humana. Este es el punto más difícil, hacia el que irremediamente se dirigen nuestros *porqués*.

¿Podemos decir que somos así porque hemos sido «creados así»? ¿Que el mal es algo inevitablemente presente desde el origen en un mundo en crecimiento y progresión? En toda creación, por principio limitada y «no Dios», hay siempre «no bien». Así, se dirá, la muerte es un hecho biológico ineludible. «Todo lo que nace, muere», señala ya Tertuliano en el siglo III. ¿Por qué entonces extrañarse de que esta ley universal se aplique al ser vivo que es el hombre, aun cuando esta muerte sea sufriendo? Es en efecto seductor el poner el problema del mal a cuenta de una «finitud» creada, es decir, del carácter finito y limitado de la criatura. Fue en un tiempo el deseo de Teilhard de Chardin, consciente del obstáculo a la fe que podía ser para muchos la presentación clásica del pecado original. Pero él mismo se dio cuenta de que tal interpretación era insuficiente, y de que el «exceso» del mal no podía explicarse sin la hipótesis de una responsabilidad radical. Tal interpretación cuestionaría gravemente la imagen misma de Dios. Porque Dios sería entonces quien habría puesto en marcha, con plena deliberación, nuestro mundo, con su carga infinita de mal y de pecado. Dios sería el autor del mal.

Es necesario pues seguir buscando, porque el espíritu del hombre no puede quedarse a mitad de camino. Está movido por una necesidad incoercible de llegar hasta el origen, es de-

cir, en este caso, al porque original de la situación pecadora de la humanidad. Es lo que hace la Biblia, siguiendo un movimiento irreprimible hacia el comienzo absoluto. La creación del pueblo de Israel no le basta. Tiene que llegar hasta la creación del mundo, dando una explicación de por qué este es como es. Por eso se habla de relatos «etiológicos», es decir, de relatos que dan cuenta de lo que se debe a Dios y de lo que se debe al hombre en nuestra situación.

El pecado es universal, es decir, está presente siempre y en todas partes. Para entender la razón de esta universalidad, hay que remontarse al origen. «Siempre» quiere decir «desde siempre», desde el comienzo. Pero el saber humano no puede llegar directamente al origen. Tiene que explicarlo por tanto por medio de la composición de un relato. Como hicimos con el relato de la creación, hagamos ahora pues con el de la caída.

### *El relato del Génesis*

Los primeros capítulos del Génesis tienen precisamente por objetivo explicarnos por qué las cosas son como son, y no de otro modo. Distinguen formalmente dos orígenes en el mundo. El primero es totalmente bueno, es la actividad de un Dios bueno que ha creado un mundo paradisiaco, en el que, mientras sopla la brisa del atardecer, acude en persona a conversar con Adán. Este «bien original» es más antiguo que el «pecado original». El segundo es malo, y se debe al hombre, a Adán, que, engañado por un genio del mal simbolizado en la serpiente, se salta la prohibición establecida por Dios. Es notable el que una forma misteriosa del mal esté ya ahí, previa a la decisión de Adán. El hombre no es pues el inventor absoluto del mal, sino que en cierto modo ha dejado que este invada a la humanidad. Ha abierto una brecha en el dique que lo protegía, esta es por lo menos la interpretación de san Pablo (Rom 5,12). Según este texto, Dios no es la causa del mal, sino un acto de libertad fundamental del hombre.

Pero la representación simbólica de la caída de Adán en el paraíso ¿significa que un acto aislado del primer hombre empíricamente existente sea la causa pura y simple que encierra

a toda la humanidad en el pecado? ¿O expresa de manera simbólica el comienzo de este mismo pecado?<sup>9</sup>.

Las interpretaciones hechas por los padres de la Iglesia son a este respecto muy interesantes. Dicen que cada hombre es en cierto modo Adán para sí mismo, en el sentido de que, si hubiera estado en el lugar de Adán, habría hecho lo mismo que él. Cada hombre que empieza de nuevo a pecar, empieza de algún modo de manera absoluta. Asimismo, la tradición espiritual ha hecho meditar al cristiano el pecado de Adán como algo que está en lo más profundo de su propio pecado. Sin embargo, esta reflexión no da cuenta de todo. El «antes» del pecado de Adán no es como mi propio «antes». Adán no ratifica en ningún sentido un pecado humano ya existente.

Otra interpretación considera a Adán una «personalidad corporativa», de acuerdo con un esquema de la tradición judía. Cada una de las antiguas tribus —y muchos grupos modernos— tiene su héroe «epónimo»<sup>10</sup>, es decir, un fundador determinado cuyo nombre pasa a ser el del grupo, simbolizándolo en su totalidad. ¿Cuántos políticos no han fundado, o se encuentran al frente de un grupo que lleva su nombre? El héroe «epónimo» de la humanidad es Adán, cuyo nombre significa «hombre». En el pecado de Adán está simbolizado el pecado de toda la humanidad solidaria, en cuanto que radicalmente responsable de su situación presente.

Bajo esta doble luz, se puede decir pues que el pecado de Adán es la expresión plástica y simbólica de un acontecimiento misterioso de libertad por el que la humanidad rechaza el don de Dios y se enfrenta a él. Como dice el exégeta Pierre Grelot, «en estas condiciones, el pecado de Adán se convierte al mismo tiempo en la figura del drama humano en general y en

---

<sup>9</sup> Para interpretar de una manera justa el episodio de la caída de Adán, hay que renunciar de una vez por todas a un Adán empírico, situado en un lugar concreto del largo proceso de la evolución. La identificación ingenua y espontánea del Adán «teológico», es decir, del «hombre» representado en el Génesis, con un Adán hipotético situado en la cadena de la evolución es un grave error que no se ha sabido evitar. El Adán teológico es una figura del conjunto de la humanidad. Su función es representar ante nosotros algo que es irrepresentable, a saber, un acto misterioso de libertad por el que esta se niega radicalmente a Dios.

<sup>10</sup> Sobre el término «epónimo», cf Léxico.

la representación simbólica del acontecimiento originario que constituyó su punto de partida»<sup>11</sup>.

El pecado del mundo, como hemos visto, es también un pecado inducido. La figura de Adán nos permite remontarnos al pecado inductor. Pero este pecado es inductor por el hecho de que todos nosotros lo ratificamos, no lo olvidemos. San Pablo lo subraya: el pecado se ha transmitido «por el hecho de que todos pecaron» (Rom 5,12). No podemos nunca aislar el estado recibido del acto del pecado libremente contraído. Este origen no admite representación y, sin embargo, sólo podemos hablar de él con ayuda de representaciones. Pero no podemos ir más allá, porque el pecado es un misterio opaco. No sólo no podemos alcanzar la forma empírica de tal acto, sino que tampoco podemos explicarlo racionalizándolo, lo que fue siempre una tentación de la filosofía a este respecto. El filósofo Gaston Fessard (1897-1978) decía que al plantear esta cuestión, no sabemos lo que estamos preguntando, cuando en realidad preguntamos algo que sabemos. Porque todos nosotros tenemos experiencia de haber cometido un acto de pecado, fruto incontestable de nuestra libertad y que en modo alguno podemos justificar.

### *¿De qué pecado se trata?*

¿Cuál fue la naturaleza de este pecado, es decir, su sentido profundo? Una vez más, el relato del Génesis nos dice aquí lo esencial. El pecado se presenta como una desobediencia a un mandamiento muy claro de Dios. Pero hay mucho más que una simple desobediencia. Todo está en la motivación, es decir, en el deseo del hombre de hacerse como Dios por sus propios medios. Lo que era precisamente el proyecto de Dios para un hombre creado «a su imagen y semejanza», a la manera de un *don* gracioso, se convierte en objeto de una *conquista*. La vocación del hombre de comulgar con Dios se convierte en una tentación. Esta desobediencia se apoya también en una

---

<sup>11</sup> P GRELOT, *Péché originel et rédemption à partir de l'Épître aux Romains*, DDB, París 1973, 147.

idea falsa de Dios, expresada en el texto como la tentación por excelencia. Dios es considerado como un rival, como el que prohíbe, como un Dios en definitiva del que urge desembarazarse con el fin de recuperar la libertad y hacerse uno a sí mismo. El Vaticano II lo interpreta así: «Creado por Dios en la justicia, el hombre, sin embargo, por instigación del demonio, en el propio exordio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios» (GS 13).

Esta actitud puede recibir distintos nombres: negarse a dar gloria a Dios y a reconocerlo (san Pablo), orgullo absoluto y egoísmo (Agustín), incredulidad y desconfianza.

### *¿Quién es el demonio?*

Hemos mencionado antes la presencia de un tentador junto a Adán, es decir, la representación de un mal anterior a nuestro mundo visible. El último texto citado del Vaticano II habla del «demonio», término del que conocemos sinónimos como el «adversario», el «diablo», el «maligno», Satanás, y muy presente en la liturgia y en la catequesis cristianas. ¿Qué pensar de él? ¿Se trata de una existencia personal? ¿Cuál es su relación con Dios?

Se dice de Dios que es creador del mundo visible y de un mundo invisible acerca del cual la enseñanza bíblica es más que discreta. Por principio, este mundo invisible es un mundo de seres puramente espirituales, llamados ángeles. También estos fueron creados buenos, como Adán. Y como la de Adán, también su libertad fue puesta a prueba. Sin embargo, su libertad no se realiza, como la nuestra, a lo largo del tiempo. Su respuesta, en plena lucidez, fue pues un «sí» o un «no», no sólo iniciales sino permanentes. Este sería el origen de los demonios. La significación principal de este «relato» es que no hay un principio eterno del mal, antagonista del misterio de Dios.

El o los demonios ¿son «personas»? La respuesta no puede ser sino contradictoria. Porque el «no» permanente a Dios destruye a quien era una persona, privándolo de toda unidad y de toda coherencia. «Es un error pues preguntar si Satanás



es una persona, y es también un error responder que ciertamente no es un ser personal. Es un ser que no tiene consistencia en sí mismo, porque el acto de decir «no» lo destruye todo y a uno mismo. Como alguien fuera de sí que se afirmara matando a todo el mundo si pudiera y acabara matándose a sí mismo»<sup>12</sup>

### *Las consecuencias del pecado*

El relato del pecado de los orígenes nos muestra enseguida sus consecuencias. Es una serie de divisiones en cadena similares a las que hemos descrito de acuerdo con la observación: división por supuesto entre el hombre y Dios, división entre el hombre y la mujer, que se pasan mutuamente la pelota de la responsabilidad, división dentro de ellos mismos, división, en fin, entre el hombre y la naturaleza.

La división entre el hombre y la naturaleza es también pues, al menos en parte, consecuencia del pecado. No es un hecho de la creación. Como el filósofo Paul Ricoeur ha subrayado muy bien, todo el esfuerzo de los relatos de los orígenes está puesto en separar el origen bueno del mundo y el origen del mal. El estado de cosas en que nos encontramos tampoco es una simple fatalidad debida a un principio del mal. Es la relación del hombre con la naturaleza y el *cosmos* la que está perturbada, la que ha sido privada de su armonía. Algo se ha «roto» en la relación del mundo y el hombre. Simbólicamente, el hombre es expulsado del paraíso, es decir, de un mundo plenamente armónico, para vivir fuera, en un mundo que tendrá que domesticar con esfuerzo<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> E. POUSET, en G. GILSON B. SESBOUE, *Parole de foi, Paroles d'Église*, Droguet Ardant, 1980, 86.

<sup>13</sup> Por eso el Antiguo Testamento insiste en afirmar que «no fue Dios quien hizo la muerte» (Sab 1,13). Esta expresión nos remite a la advertencia inicial «El día en que comas del árbol de la ciencia del bien y del mal, ciertamente morirás» (Gen 2,17). San Pablo, por su parte, afirma que ha sido el pecado el que ha hecho que viniera la muerte (Rom 5,12) y que todos los hombres «mueren en Adán» (1Cor 15,22), es decir por el hecho de su solidaridad fundamental con la humanidad pecadora desde siempre. Por otro lado, la misma creación necesita ser liberada de la esclavitud de la corrupción y gime con los dolores

Estas afirmaciones, difíciles de asimilar sin duda, son oscuras, como todo lo que concierne al pecado. Sin embargo, nos remiten a una experiencia humana. El pecado es fuente de desintegración, el abismo, a veces destruye lo que toca. Es verdaderamente un mal que el hombre no solo se hace a sí mismo, sino que hace además a todo su entorno y, en proporción a la cercanía, a toda la sociedad. Pensemos en la violencia en todas sus formas, externas y ocultas, por no poner más que un ejemplo.

Todo esto es menester entenderlo bien. No se excluye que ciertas formas de no-bien o ciertas dificultades del hombre sean consecuencia de que el mundo es finito y está en proceso de crecimiento. En concreto, no podemos distinguir lo que se debe a esta primera «finitud» y lo que se añade a ella por la situación de pecado. No obstante, podemos decir con Karl Rahner

«El trabajo, la ignorancia, la enfermedad, el sufrimiento, la muerte —tal como en concreto nos sobrevienen— sin duda son peculiaridades de nuestra existencia humana, las cuales, *tal como* las experimentamos de hecho, no estarían dadas en una existencia sin culpa»<sup>14</sup>

En un relato lleno de imágenes, llamémosle mítico, hay siempre más que en las racionalizaciones que de él se puedan hacer. Por eso todo análisis del misterioso pecado original no agotará nunca la inagotable significación del relato.

---

de parto (Rom 8 20-22) de un mundo en transformación. El texto del Génesis atribuye igualmente a esta situación pecadora el carácter penoso del trabajo: «Con el sudor de tu frente comerás el pan» (Gen 3,19). La acción del hombre sobre la naturaleza estará pues marcada por la resistencia de esta. Ocorre lo mismo con la mujer y «los trabajos de sus preñeces» (Gen 3,16), lo que ha de entenderse de manera muy global. Dar la vida a un hijo es algo difícil y doloroso no solo durante los nueve meses que van de la concepción al parto, sino también hasta que se educa, se forma y se hace plenamente responsable de sí mismo. «A hijos pequeños, pequeños cuidados, y a hijos grandes, grandes cuidados», dice el proverbio. Estas dificultades afectarán a la misma relación amorosa: «Tu deseo te arrastrará hacia tu marido, que te dominará» (Gen 3,16). ¿Que significa esto sino que el ejercicio de la sexualidad, lugar por excelencia del amor, corre continuamente el riesgo de convertirse en un lugar de conflicto, de enfrentamiento, de dominación y de sometimiento?

<sup>14</sup> K. RAHNER *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1989<sup>4</sup>, 146

### *Conclusión*

Estos dos capítulos (8 y 9) ¿habrán respondido suficientemente a la radicalidad de la cuestión del mal y del pecado en nuestro mundo? No puedo pretenderlo. El mal seguirá siendo siempre algo que supera toda reflexión.

Sin embargo, dos cosas parece necesario retener: ante todo y sobre todo, Dios no permanece ajeno al problema del mal, sino que se hace cargo de él con toda su violencia; y por eso tiene derecho a hablarnos de él. Está muy lejos de ser un Dios neroniano, o un Dios justiciero.

Ante el horror del mal, y de todas sus formas, en el mundo, no hay en definitiva nada que esté a su altura sino la cruz de Cristo. En ella se encuentra el excedente de sentido reclamado por la inmensidad del sinsentido. La comparación es cualitativa. La muerte de Cristo ha inspirado a muchos otros hombres y mujeres a vivir y morir en la misma actitud. Un solo instante de sufrimiento humano es injustificable. El sufrimiento de Cristo no viene a justificarlo: lo abre a un posible sentido.

Jesús, además, nos anuncia y realiza ya en parte la liberación de este mal por la salvación que viene a aportarnos. De lo contrario, la revelación del pecado no haría sino desanimarnos. Tendremos que volver evidentemente sobre la naturaleza de esta salvación<sup>15</sup>. Está ya ahí en lenta gestación en el mundo. Se manifestará al final de los tiempos. En este sentido, sigue siendo una promesa y nos invita a mirar al futuro. Pero esta promesa cuenta con una prenda suficientemente valiosa para ser creíble: la persona de Jesús, su muerte y su resurrección, de que nos vamos a ocupar en la tercera parte.

---

<sup>15</sup> Cf infra, pp. 326-329 y 343-348.

TERCERA PARTE

«Y EN JESUCRISTO,  
SU ÚNICO HIJO»

## ¿En qué orden decir las cosas?

Continuamos nuestro recorrido general por el símbolo de los apóstoles. Llegamos a su segundo artículo, consagrado a Jesucristo. El orden de la exposición del credo sigue normalmente el itinerario del nacimiento, la vida, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret, proclamado por los cristianos. Cristo, es decir, Mesías, Señor e Hijo de Dios.

¿Hay que seguir este orden en la exposición, teniendo en cuenta que de lo que se trata es de ofrecer al lector un acceso a la fe cristiana? Esto no es posible por varias razones.

En primer lugar, se impone inmediatamente una cuestión previa. ¿Cuál es la historicidad de los relatos que nos cuentan la vida de Jesús? Esta cuestión, a la orden del día desde hace ya dos siglos entre los exégetas, se ha hecho hoy de dominio público. Periódicamente revistas y publicaciones dan noticia del descubrimiento de algún documento nuevo, o de los resultados de ciertas investigaciones arqueológicas, sostenidos a veces con alfileres. Estos descubrimientos nos invitan a reconsiderar todo lo que hasta ahora se sabía de la historia de Jesús. Regularmente también, los semanarios de gran tirada dedican un número a la persona de Jesús<sup>1</sup>. Son igualmente numerosos los libros que se suceden tratando de presentar de nuevo el itinerario de Jesús. Se impone por tanto un capítulo

---

<sup>1</sup> Nos hemos referido ya (p. 12) a los programas de televisión de semana santa de los años 1997 y 1998 titulados «Corpus Christi», que llamaron la atención sobre los problemas históricos relativos a la muerte de Jesús, y que pudieron dejar en la perplejidad a muchos telespectadores, a los que no se ofrecía ninguna clave para apreciar lo que quiere decir una conclusión histórica, y menos aun como había que situar estos resultados con relación a la fe

relativo al problema de la historia de Jesús, con el fin de permitir al creyente y al que se interroga sobre la fe, orientarse y encontrar referentes clarificadores (c. 10).

Otro capítulo nos hará pasar luego del punto de vista de la historia al de la fe, poniendo de manifiesto la pedagogía usada por Jesús con sus discípulos (c. 11).

Los evangelios de Mateo y Lucas, por otro lado, comienzan con relatos de la infancia de Jesús, en los que lo maravilloso parece omnipresente y que coinciden en la afirmación de la concepción virginal de Jesús, es decir, de que María engendró a Jesús sin intervención de ningún varón<sup>2</sup>.

Ahora bien, esta afirmación resulta muy problemática para la conciencia contemporánea. Si se presenta de manera prematura, provoca rechazo y un escepticismo burlón. ¡Hay tantas leyendas de este tipo en los diferentes relatos religiosos! De ahí a pensar que todo lo que se cuenta en la Biblia pertenece al orden del mito, no hay más que un paso, que se da rápidamente.

Prueba de ello esta anécdota. El día de la vuelta al colegio varios niños cuentan a sus amigos los descubrimientos y proezas de las vacaciones. Uno de ellos, queriendo evidentemente asombrar a la galería, dice a sus compañeros: «¡Yo este verano he ido a Jerusalén!». Y enseguida un compañero le responde: «¡Jerusalén no existe: está en la Biblia!». La clasificación realizada en la mente de este niño era neta y sin matices. Tiene valor sintomático.

Una sana pedagogía de la fe no debe comenzar pues por la afirmación de la concepción virginal. Son muchas las razones, incluso bíblicas, que invitan a abordar este tema después de haber hablado de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús. Estos relatos, en efecto, se escribieron después de la resurrección. Se beneficiaron de la intensa luz que esta proyecta sobre la intensidad de Jesús y la totalidad de su itinerario. Yo, personalmente, no puedo creer en la concepción vir-

---

<sup>2</sup> La concepción virginal de Jesús no debe confundirse con la inmaculada concepción de María, como se lee y se oye a veces de personas a las que podría suponerse más cultivadas. El contenido de esta otra afirmación es totalmente diferente: es que María, desde el momento de su concepción, fue preservada del pecado original.

ginal de Jesús sino bajo esta luz. Habrá que tratar de ella tras hablar del conjunto de la vida de Jesús (c. 15).

Después de la presentación de la historia y del itinerario público de Jesús, podremos abordar el momento crucial de su existencia: su pasión y muerte primero, y su resurrección después. Esta muerte en cruz, bien atestiguada históricamente, da lugar sin embargo a un interrogante radical: ¿por qué? ¿Por qué la salvación de la humanidad pasa por esta muerte ignominiosa? (c. 12).

Pero, ¿se pueden aceptar hoy ciertas interpretaciones sacrificiales de esta muerte, que hacen de Jesús alguien castigado por su Padre Dios? Pero entonces, ¿cómo nos salva Jesús? (c. 13).

En cuanto a la resurrección de Jesús, constituye el centro de la fe cristiana y el centro del credo. Es también lo que plantea mayores dificultades de comprensión. En ella, puede decirse, se juega la fe entera. Es la «cuna» de la confesión cristiana de Jesús como Hijo de Dios. Los evangelios, como ya se ha dicho, se escribieron a la luz de este acontecimiento. ¿No habría pues que empezar por ahí? No faltarían razones para ello. Por otro lado, los discípulos habían vivido con Jesús antes de la resurrección y su itinerario de fe había empezado en su convivencia con el hombre Jesús. Fue durante esta vida en común como fueron descubriendo progresivamente el «misterio» divino de su personalidad. Esta fe incipiente fue sometida a dura prueba por el acontecimiento de la cruz. Necesitaron la resurrección y pentecostés para llegar a una fe completa. Creyeron en la resurrección porque era la resurrección de un hombre que conocían, y porque esta resurrección venía de algún modo a respaldar definitivamente el sentido de la vida de Jesús. El hombre de hoy, sobre todo el que se interroga sobre la fe o se acerca a la fe, necesita de este tiempo de reconocimiento del hombre Jesús. El estudio de la resurrección parece en este sentido más conveniente después del de la vida de Jesús.

¿Es creíble la resurrección? ¿Qué es lo que se quiere decir exactamente con la palabra «resurrección»? ¿Qué se puede decir de ella desde el punto de vista de la historia? ¿Qué parte tiene en ella el acto de fe? (c. 14). Sólo a la luz de las respuestas a estas preguntas podrá abordarse la cuestión de la concepción virginal.

Será menester aún seguir en el Nuevo Testamento el movimiento de reflexión y de profundización que se produce en la conciencia de los discípulos y los impulsa a volver sobre la persona y la identidad de Jesús, situándolo con respecto al mismo Dios y atribuyéndole cierto número de títulos propiamente divinos (c. 16). Terminaremos recorriendo la historia doctrinal hasta nuestros días: ¿cómo hablar de Jesús «Hijo de Dios»? (c. 17).



## Jesús de Nazaret ante la historia

Una grave cuestión previa se impone a las conciencias contemporáneas. ¿Qué sabemos verdaderamente de él? Los relatos evangélicos están tan marcados por lo maravilloso y los milagros que parecen poco creíbles. ¿Cómo basar una fe en datos que parecen en gran parte legendarios? Nuestra mentalidad, marcada por la cultura científica, se ha hecho extremadamente exigente en relación con la historia. La fe no puede ser ya ingenua. No se puede creer sino basándose en cosas ciertas, es decir, en datos históricos comprobados. Ahora bien, a propósito de la historia de Jesús se han dicho las cosas más contradictorias: desde que ni siquiera existió hasta que todos y cada uno de los versículos de la Biblia son verdaderos al pie de la letra (el «fundamentalismo»). ¿De qué fiarnos entonces?

Este capítulo examina lo que se puede decir de Jesús a la luz de las fuentes históricas de que disponemos. Se presentarán los grandes criterios metodológicos de la investigación en esta materia y se señalarán los resultados más comúnmente admitidos hoy<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Indiquemos en primer lugar los diversos sentidos del término «historia». Puede designar la cronología, los acontecimientos tal como somos capaces de reconstruirlos a partir de las fuentes que poseemos. Pero la historia va más allá. Implica un cierto sentido de los acontecimientos, en cuyo discernimiento juega un determinado papel nuestra concepción del mundo. Designa también la condición humana, porque todos estamos inscritos en una temporalidad en la que se decide nuestra libertad. Si juzgamos la historia, lo hacemos desde dentro de la historia. Distingamos igualmente, aunque sin separarlas, la verdad de la certeza. La verdad expresa lo que es conforme a la realidad, y se opone al error. Pero supera siempre, y con mucho, lo que podemos conocer al respecto. Hay, por lo demás, varios tipos de verdad. Se habla de ella no solo en el orden

Pero, ¿tal indagación sobre la historia de Jesús es legítima para un creyente? No sólo es legítima, sino que además es necesaria; la fe la reclama. Porque si Jesús es *verdaderamente hombre*, como afirma la fe cristiana, entonces es susceptible de los análisis de todas las ciencias humanas que puedan interesarse por él. La primera de ellas es evidentemente la historia; no sólo su historia personal, sino también la del ambiente en que vivió, y en particular el ambiente judío de su época. Este es un punto en el que nuestros conocimientos han aumentado considerablemente en los últimos años. Añadamos a esto la arqueología, que es una especie de geografía histórica. Hay que considerar también la ciencia de las religiones, llamada en otro tiempo historia de las religiones, porque las comparaciones son a menudo esclarecedoras. Hay que tener en cuenta, en fin, otras ciencias más modernas, como la psicología y la sociología. Jesús, verdadero hombre, puede con entera legitimidad ser objeto de todas estas disciplinas. Es la misma fe la que nos remite a las ciencias y a la historia. En el marco de este libro nos contentaremos con la historia y la arqueología.

## 1. Breve historia de la investigación sobre Jesús

Las cosas distan mucho de ser simples. No sería honrado empezar dando resultados rotundos. Hay que introducir a *la historia de la historia*, es decir, a la historia de la investigación histórica sobre Jesús, que ha dado en los últimos doscientos años giros espectaculares, a partir de los cuales se ha podido formar una idea más exacta de la complejidad del problema.

La dificultad empieza con el estudio de las fuentes de nuestro conocimiento de Jesús. Estas, en un noventa y nueve por

---

de la ciencia, sino también en el de las relaciones humanas. El encuentro y la convivencia son lugares de experiencia de la verdad. Si esta juega con frecuencia el papel de verdad-prueba, puede jugar también el de verdad-signo. A partir de este momento, la verdad «habla». De ahí pasamos a la certeza, que es un estado de nuestro espíritu que da su asentimiento sin temor a equivocarse. La certeza nos hace reconocer en los grandes acontecimientos la huella de una presencia a la que esta se adhiere. Enseguida se ve el papel de la certeza dentro del acto de fe.

ciento, son cristianas. Son el conjunto de los testimonios recogidos en los evangelios y en las cartas del Nuevo Testamento. Hasta los tiempos modernos los cristianos, en nombre de la fe, otorgaban una confianza total a estas fuentes. No veían ningún motivo para criticarlas, por la sencilla razón de que se consideraban en continuidad directa con los datos históricos, más cercanos a ellos en el tiempo durante los primeros siglos, y que aun no planteaban ninguna dificultad en la Edad media.

Las cosas cambiaron a partir del siglo XVII, cuando la historia empezó a convertirse en ciencia y a someter a crítica los textos antiguos siguiendo una serie de procedimientos que se han hecho clásicos y que se resumen precisamente bajo la expresión de método «histórico-crítico».

### Del siglo XIX al XX

En el siglo XIX la crítica de la historia de Jesús se hizo mucho más rigurosa. Dado que los evangelios se presentaban a sí mismos como testimonios de fe (Mc 1,1, Jn 20,30-31), fueron considerados *a priori* como sospechosos. Eran a la vez juez y parte, es decir, parciales. «Anuncian» en efecto el evangelio, es decir, que hacen una «predicación» y quieren conducir a sus lectores a la fe en Cristo. Se tendió por ello a acusarlos de haber maquillado los hechos, de presentar a Jesús bajo una luz particularmente favorable, de multiplicar los milagros y los signos extraordinarios, etc.

A lo largo del siglo XIX es cuando surge la oposición entre el «Jesús de la historia» y el «Cristo de la fe», que seguirá marcando la investigación durante todo el siglo XX. El Cristo de la fe es el Cristo presentado en los evangelios con una serie de títulos divinos, confirmados luego como dogmas por los concilios. El Jesús de la historia es muy distinto: es el hombre de Nazaret, el predicador que va por los caminos de Galilea y Judea y que acaba sus días en la cruz. La investigación histórica pretendía pues desprender de la auténtica figura histórica de Jesús los «añadidos» doctrinales que le había agregado la fe. Las grandes obras que hay que citar a este respec-

to son las celebres *Vida de Jesus* de Friedrich Strauss en Alemania y de Ernest Renan en Francia

La radicalidad de estas indagaciones llevo incluso a algunos extremistas a la conclusion de que Jesus nunca existio y no fue mas que un mito Segun cierta tesis, en efecto, todo relato que presenta un valor simbolico se justifica por este valor y no envuelve ninguna realidad historica Ahora bien, en la vida de Jesus casi todo tiene valor simbolico Para responder a esta objecion, Whately, compañero de Newman en el colegio Oriel de Oxford y futuro arzobispo anglicano de Dublin, escribio un librito, lleno de humor ingles, titulado *Dudas historicas sobre Napoleon Bonaparte* En 1819, antes incluso de la muerte de Napoleon, sostenia que este nunca habia existido No podia ser mas que un mito solar, ya que habia nacido en una isla del Levante y su destino lo habia conducido a una isla del Poniente (Santa Elena), habia tenido doce mariscales que no podian ser sino los doce signos del zodiaco, etc Se ve aqui una alusion a la tesis de Cristo como mito solar y a los doce discipulos de Jesus como representacion de las doce tribus de Israel

Estas investigaciones sobre el Jesus de la historia, iniciadas con un entusiasmo un tanto ingenuo, dieron lugar a comienzos del siglo XX a un rotundo fracaso Asi Albert Schweitzer, que luego se haria celebre por su dedicacion al cuidado de los leprosos en Lambarene, hacia en 1906 un balance de estas investigaciones del que se ha dicho que fue su «oracion funebre» «No hay nada mas negativo», escribia, «que los resultados de la investigacion liberal sobre la vida de Jesus» Ese Jesus nunca existio «Es una figura esbozada por el racionalismo, vivificada por el liberalismo y revestida por una teologia moderna de la ciencia historica Esta imagen no ha sido destruida desde el exterior, ella misma se ha hundido, zarrandeada y agrietada por los problemas historicos reales»<sup>2</sup>

¿Por que ocurrio esto? Porque se cayo en la cuenta de que habia tantos rostros del «Jesus historico» como autores de vidas de Jesus Un fenomeno de proyeccion inconsciente lleva-

<sup>2</sup> Citado en J RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui* Mame Paris Tours 1969, 129

ba a estos autores a revestir a Jesus con los valores mas arraigados en cada uno de ellos «Se reparo en que cada autor, sin quererlo», escribe G. Bornkamm, «proyectaba la mentalidad de su epoca en el retrato que hacia de Jesus, y que, por tanto, estos no eran de fiar (..) De hecho las imágenes, siempre distintas, que ofrecen las innumerables *Vidas de Jesus* no son muy estimulantes, a través de ellas encontramos bien a un maestro del Siglo de las Luces, muy al tanto de Dios, la virtud y la inmortalidad, bien un genio religioso del romanticismo, bien un moralista kantiano, bien un paladín de las ideas sociales»<sup>3</sup>.

Esta decepcion llevara a un autor como Rudolf Bultmann (teologo y exegeta luterano alemán) a una conclusión extrema Sabemos indudablemente por la historia que Jesús existio, que fue bautizado por Juan Bautista y que murió en la cruz Mas alla de esto, no es menester esperar saber nada de cierto en relación con Jesús: «Pienso, es verdad», escribe, «que no podemos saber prácticamente nada de la vida y de la personalidad de Jesús, porque las fuentes cristianas que poseemos, muy fragmentarias e impregnadas de leyenda, no tienen evidentemente ningun interés en este punto, y no hay ninguna otra fuente sobre la vida de Jesús»<sup>4</sup>.

Segun Bultmann, no podemos traspasar el telón histórico que representa la predicación cristiana primitiva. Los evangelios se escribieron después de la predicación de Jesús, y la certeza de la fe en ella transforma los recuerdos. Todo lo que se quiera decir al respecto no pasa de pura ficción novelesca. En ultima instancia, el nombre de Jesus se convierte para él en una especie de consigna que recapitula el contenido entero de la predicación primitiva. Conclusión que sería desesperada si para Bultmann el dato histórico sobre la persona de Jesús no tuviera finalmente ninguna importancia para la fe.

---

<sup>3</sup> G BORNKAMM, *Qui est Jesus de Nazareth?*, Seuil, Paris 1973, 19-20 (trad esp, *Jesus de Nazaret*, Sigueme, Salamanca 1990<sup>4</sup>) He presentado un conjunto de estas proyecciones sobre la historia de Jesus en el libro *Jésus-Christ à l'image des hommes*, DDB, Paris 1997

<sup>4</sup> R BULTMANN, *Jesus Mythologie et demythologisation*, Seuil, Paris 1968, 35

### La «nueva cuestion» del Jesus historico

Con los discipulos de Bultmann, a mediados del siglo XX, se inicia un nuevo planteamiento. Estos consideran que su maestro ha ido demasiado lejos. Aunque es verdad que no se puede escribir una vida de Jesus en el sentido moderno de la palabra, es manifiestamente una exageracion decir que no podemos saber nada por la historia de la personalidad y la ensenanza de Jesus. La predicacion primitiva no es un telon que nos oculta todo lo concerniente a Jesus antes de la pascua. A traves de ella precisamente se puede discernir lo que se remonta al propio Jesus. Este cambio en la manera de plantear el problema es lo que se ha llamado la «nueva cuestion» del Jesus historico.

Ernest Kasemann (exegeta luterano aleman) replica en efecto a Bultmann, en una conferencia celebre de 1954, que la predicacion de los discipulos concede un lugar muy importante a los hechos y gestos del Jesus prepascual. Si este no hubiera tenido ninguna importancia para ellos, nunca habrian sentido la necesidad de componer *relatos* de este tipo. Se habrian contentado con anunciar su resurreccion y transmitir sus palabras. En cambio nos encontramos con una «narracion intencionada» (J. N. Aletti).

Durante los ultimos treinta años del siglo XX se ha producido un progreso considerable en los estudios sobre el judaismo y la literatura intermedia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: un conjunto de escritos que se inscriben dentro de los dos o tres siglos que enmarcan el nacimiento de Jesus. Se ha aprendido a distinguir mejor las diferentes etapas del judaismo y a identificar aquel en medio del cual tuvo lugar la predicacion de Jesus. El estudio de este contexto interesa porque sirve para situar esta predicacion en un mundo religioso y cultural muy concreto.

Por eso, hoy la consideracion historica de Jesus vuelve a estar a la orden del dia y mueve a numerosos investigadores. Por una parte, esta mejor informada, y por otra, es mas modesta y prudente. Ha afinado considerablemente sus procedimientos. Es capaz de proponer criterios relativamente precisos que permiten emitir un juicio acerca de la historicidad de

tal hecho o tales palabras de Jesus. Un exegeta, J. Jeremias, ha centrado incluso su investigacion en «las palabras que se remontan al mismo Jesus» (*ipsissima verba Jesu*), es decir, las que fueron pronunciadas por el tal cual, a diferencia de las que fueron reelaboradas por los evangelistas siguiendo los procedimientos habituales en los historiadores antiguos. Los resultados evidentemente no siempre son seguros. Se esta mucho mas al corriente de la parte personal de construccion del relato que se debe al redactor, que escribe a distancia de los acontecimientos y tiene una intencion teologica determinada. En conjunto, sin embargo, se llega con mas certeza a los mismos acontecimientos historicos.

Asimismo se esta en mejores condiciones para abordar la cuestion del valor de una conclusion historica, de su grado de certeza o verosimilitud. La historia, en todos sus campos, sigue siendo en parte una ciencia fundada en conjeturas. No es nunca neutra y su objetividad no es mas que un deseo asintotico. Los historiadores modernos no pueden escapar a lo que diagnostican en los historiadores antiguos. Cada uno tiene una concepcion del mundo, de los hombres y de Dios determinada, que pesa sobre los resultados de la investigacion. Hay puntos sobre los que no se puede dar ninguna respuesta. Pero la cuestion estriba en saber si la confesion cristologica de los cristianos se apoya en un acontecimiento real, vivido por Jesus, al que se puede acceder con suficientes garantias.

### *Breve balance*

No vaya a creerse que los resultados actuales de la investigacion sobre el Jesus historico son «reconfortantes». No pocos puntos del mensaje evangelico siguen estando fuera del alcance de la historia. En algunos historiadores se encuentran tesis extremadamente negativas. No obstante, se puede constatar cierto consenso general, apoyado, segun parece, sobre solidas bases.

Cuando los historiadores de oficio, habituados a analisis e interpretaciones suspicaces de los textos antiguos, consideran el trabajo critico realizado sobre la Biblia a lo largo del siglo XX, ellos mismos se sorprenden de la meticulosa precision, que va

hasta los más mínimos detalles, con que los exegetas llevan adelante sus investigaciones y plantean sus hipótesis sobre la base de indicios muy tenues. Ningun libro en el mundo ha sido objeto de una investigación tan crítica y reiterada como la Biblia. El verdadero milagro es que esta resista todavía.

Evidentemente, la lógica de la investigación histórica impide que nunca se la considere concluida. Generación tras generación, los investigadores van renovándose y tratan de ir más allá. Los resultados futuros modificarán sin duda el balance que hoy pueda hacerse.

## 2. La cuestión de las fuentes

Jesús, según parece, no escribió nada, salvo una vez sobre la arena (Jn 8,6-8). En esto se parece a Sócrates, cuya enseñanza ha sido transmitida por otros. Es necesario por tanto indicar rápidamente las diferentes fuentes que nos permiten conocer su historia: fuentes paganas, judías, cristianas, recogidas o no en la «regla» o canon<sup>5</sup> de las Escrituras, y, finalmente, los restos arqueológicos<sup>6</sup>.

### *La aportación de las fuentes paganas*

El credo nos dice que Jesús «padeció bajo el poder de Poncio Pilato». Esta indicación es capital porque establece un vínculo entre la vida de Jesús y la historia universal. No se trata de un acontecimiento acaecido en un espacio y un tiempo míticos, al modo de los cuentos de nuestra infancia: «Érase una vez...». El tiempo y el lugar de Jesús están situados con seguridad en el conjunto de la historia humana. Tal es el sentido de esta mención del credo, que recapitula numerosas indicaciones que aparecen en los evangelios.

<sup>5</sup> Sobre el canon de las Escrituras, cf Lexico

<sup>6</sup> Sobre la cuestión de las fuentes y la historia de Jesús en general, cf C. PERROT, *Jésus et l'histoire*, DDB, Paris 1979 (trad. esp., *Jesús y la historia*, Cristiandad, Madrid 1982), y más recientemente *Jesús* (col. «Que sais-je?» 3300), PUF, Paris 1998.



Sorprende en un primer momento que los autores e historiadores paganos de la época hablen tan poco de Jesús. Pero los que redactaban la historia del Imperio Romano, Tácito por ejemplo, no tenían evidentemente fijos los ojos en el lejano protectorado de Palestina. Las peripecias, insignificantes a sus ojos, que en él se producían sólo tenían un interés marginal en la vida del Imperio. La existencia de los cristianos no se manifestaba más que con ocasión de incidentes locales diversos o de persecuciones. Sin embargo, por pobres que sean, las alusiones a la existencia de Jesús por parte de los autores paganos tienen para nosotros una gran importancia.

Disponemos sólo de tres testimonios paganos que se remontan a comienzos del siglo II. En una carta dirigida al emperador Trajano hacia el 112, Plinio el Joven, legado de este emperador en Bitinia, le da cuenta de la existencia de cristianos en esta región, así como de los problemas que le plantea su persecución: «Afirmaban que todo su delito, o su error, no había consistido más que en esto: se reunían en una fecha fija antes del amanecer y cantaban himnos al Cristo como a un Dios; se comprometían bajo juramento, no a cometer ningún crimen, sino a no robar ni asaltar caminos ni cometer adulterio ni faltar a su palabra ni negar un depósito reclamado en justicia»<sup>7</sup>.

Algo más tarde, hacia el 116, el historiador Tácito cuenta que Nerón, para liberarse del rumor que lo acusaba del incendio de Roma, «inculpó» a los «cristianos» de ese crimen, condenándolos a muerte: «Este nombre les viene de Cristo, que bajo Tiberio fue entregado al suplicio por el procurador Poncio Pilato. Reprimida al punto, esta execrable superstición se difundía de nuevo, no sólo en Judea, cuna del mal, sino en la misma Roma»<sup>8</sup>.

Suetonio, hacia el 120, en su *Vida del emperador Claudio*, alude a problemas en la colonia judía de Roma: «Como los judíos se sublevaban continuamente por instigación de un cierto Chrestos, [Claudio] los expulsó de Roma»<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> PLINIO EL JOVEN, *Cartas a Trajano*, X, 96

<sup>8</sup> TÁCITO, *Annales*, 15, 44

<sup>9</sup> SUETONIO, *Vida del emperador Claudio*, 25, 3

Este nombre de «Chrestos» parece ser una deformacion de «Christus»

Como puede verse, la recoleccion de textos es escasa Solo nos permite saber dos cosas que el que era conocido como Cristo habia sido ejecutado en Judea bajo Poncio Pilato, y que en el tuvo su origen la «secta» de los cristianos, que le daban culto Ambos puntos estan recogidos en el credo cristiano Por escasa que sea la cosecha, basta para rechazar la tesis de que Jesus nunca existio Situa claramente en la historia su crucifixion El nexa entre la historia particular de Jesus y la historia del Imperio Romano existe

### *Las fuentes judias*

Del lado judio tenemos el testimonio de Flavio Josefo, historiador de su pueblo durante el siglo I, que hace tres alusiones a la historia de Jesus La primera es al mismo tiempo la mas interesante y la mas discutible Se refiere al mismo Jesus, pero hace unas afirmaciones tan positivas a proposito de el —en particular su reconocimiento como Cristo y su resurreccion—, que suele considerarse que se trata de un añadido cristiano No se entiende como un autor sinceramente judio puede reconocer a Jesus como el Cristo Pero es verosimil que este añadido desarrollara en un sentido cristiano una mencion de Jesus ya existente en Josefo

Una segunda alusion, cierta, se refiere a Juan Bautista, y una tercera menciona el martirio de Santiago, el hermano «de Jesus llamado Cristo»<sup>10</sup> La recoleccion de textos judios antiguos referentes a Jesus es por tanto igualmente escasa

Hoy disponemos no obstante de todas las aportaciones de las investigaciones recientes, que ponen de relieve la dimension propiamente judia de la ensenanza del rabi Jesus Los autores judios contemporaneos, por lo demas, se interesan por el, no ya con un espiritu de polemica, sino analizando con benevolencia su relacion con la Ley

El descubrimiento en 1947 de los manuscritos de Qumrán,

<sup>10</sup> FLAVIO JOSEFO *Antigüedades judias*, 18, 63-64, 18, 116-119, 20, 200

localidad situada en la orilla noroccidental del mar Muerto, ha revelado la existencia de una comunidad «monástica» judía, contemporánea de Jesús, perteneciente a la secta de los esenios. Estos manuscritos constituían la biblioteca de la comunidad. Incluyen, entre otros, textos del Antiguo Testamento. Se encuentra también entre ellos la «Regla» que servía a la comunidad. Algunos documentos proporcionan un mayor conocimiento de los movimientos religiosos del judaísmo en la época de Jesús y constituyen un contexto útil para situarlo mejor.

Se ha planteado la cuestión de qué relación podía haber entre Jesús y los esenios. Algunos han tratado de identificarlo incluso con el «Maestro de Justicia», el gran maestro, si no el fundador, de la comunidad. Se ha señalado que Juan Bautista, profeta eremita que vivía en el desierto, se movía en las proximidades de la comunidad, y que, como esta, practicaba la ablución con agua. Por otro lado, Jesús pasó una temporada en este mismo desierto antes de empezar su misión, de la cual los evangelios narran las tentaciones. La opinión dominante hoy es que es poco probable que Jesús estuviera vinculado a la comunidad de Qumrán. «Nadie sabe ni sabrá nunca si Jesús estuvo allí» (A. Paul). Dicha estancia se ha afirmado con más fuerza de Juan Bautista, y a este respecto la cuestión es más discutible. Pero el bautismo de conversión que este practicaba era muy diferente de las abluciones cotidianas y repetidas de Qumrán. En cuanto a Jesús, galileo, no de Judea, fue sobre todo un predicador, lo que no casa bien con la orientación contemplativa y silenciosa de los moradores de Qumrán. Está demasiado integrado en la sociedad de su tiempo y su doctrina está más próxima a la corriente dominante, en gran medida farisea.

### *Las fuentes cristianas*

Hay que distinguir dentro de las fuentes cristianas el Nuevo Testamento de los otros escritos. El Nuevo Testamento está constituido por el conjunto de los cuatro evangelios, los Hechos de los Apóstoles, las cartas paulinas, algunas cartas atri-

buidas a otros apóstoles (Santiago, Pedro, Juan y Judas) y, finalmente, el Apocalipsis. Entre las cartas paulinas algunas son auténticamente de Pablo y otras parecen haber sido escritas por discípulos suyos en su nombre. El Nuevo Testamento es «canónico», es decir, es reconocido oficialmente por las Iglesias cristianas como autorizado, como «norma» de la fe. Su redacción se inscribe en la segunda mitad del siglo I, entre el 50 y el 95 para las cartas de Pablo y los evangelios. Y se extiende hasta el primer cuarto del siglo II para algunas cartas más tardías. El Nuevo Testamento es evidentemente la fuente más importante para nosotros en relación con Jesús<sup>11</sup>.

Junto a la literatura «canónica» existe un gran número de textos que no han sido incluidos en el «canon» de la Iglesia antigua por varias razones. Bien porque se consideraban poco históricos o demasiado tardíos, bien porque se juzgaba que había en ellos elementos extraños o poco fieles a la enseñanza primitiva. Entre estos documentos se incluye una serie de evangelios «apócrifos», es decir, ocultos o no auténticos: el Evangelio de Tomás, el Protoevangelio de Santiago, el Evangelio de Pedro o el Evangelio de la verdad (gnóstico). A ellos se añaden una serie de «hechos» atribuidos a los apóstoles Juan, Pedro, Pablo, Andrés o Tomás; de cartas atribuidas a Pablo; y de «apocalipsis», de Pedro, de Pablo, de Tomás... Los textos ya conocidos se vieron enriquecidos en 1945 por los hallazgos de Nag Hammadi, en el Alto Egipto; se conoce también una serie de manuscritos coptos de numerosos libros

---

<sup>11</sup> Los evangelios pasaron por una fase de gestación oral. Se conservaban primero las palabras de Jesús, luego se desarrollaron pequeñas unidades de relatos de sus hechos y gestos con la intención de invitar a la fe en él. Las primeras redacciones se llevaron a cabo en torno al 70 d. C. Los relatos de la pasión son los más precisos y continuos. A los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas se les llama «sinópticos» por la similitud de su redacción, que permite presentarlos en tres columnas, verificando en detalle sus coincidencias y divergencias. ¿Como explicar este fenómeno? Han sido numerosas las teorías que han tratado de dar razón de él. La más aceptada hoy considera que el evangelio de Marcos es el más antiguo. Mateo y Lucas utilizaron, cada uno a su manera, el texto de Marcos, ignorándose mutuamente. Pero ambos disponían a su vez de otra fuente. Del Nuevo Testamento se conserva una cantidad mucho mayor de manuscritos que del conjunto de los autores griegos y latinos de la misma época. Algunos son muy antiguos. Ciertos fragmentos se remontan incluso al año 150.

gnosticos, entre ellos el Evangelio o Testimonio de la verdad y el Evangelio de Tomas

¿Que pensar de esta literatura? El hecho de que estos libros sean «apócrifos» no los priva *a priori* de todo valor histórico. Pero en conjunto constituyen interpretaciones especulativas de las Escrituras, o desarrollos legendarios y fantásticos, contemporáneos o posteriores a la tradición canónica. A veces el niño Jesús se convierte en ellos en un pequeño prestidigitador. Los redactores rellenaban de algún modo las «lagunas» de los evangelios según la curiosidad de cada cual. Pero, si se los utiliza con prudencia, pueden proporcionar indicaciones históricas u ofrecer datos interesantes para contrastar

### *La aportación de la arqueología*

Hasta época todavía reciente se consideraba que la arqueología solo ofrecía escasa información sobre la historia de Jesús. La localización propuesta de los acontecimientos nos conduce la mayoría de las veces a monumentos o a restos más tardíos (siglo IV) y a lugares de peregrinación surgidos en función de tradiciones a menudo no verificables. Son por tanto huellas muy indirectas.

Este juicio, hoy, ya no es verdad. El gran movimiento de excavaciones arqueológicas desarrollado en el territorio de Palestina durante la segunda mitad del siglo XX ha conducido a los arqueólogos a hallazgos inesperados, que han permitido por ejemplo remontarse del siglo IV al siglo II, e incluso al siglo I. La excavación arqueológica se va remontando en el tiempo, pasando de estrato en estrato a épocas cada vez más antiguas, mientras la «luz verde» se mantiene encendida. Cuando se enciende la «luz roja», se sabe que ya no se puede ir más allá. Ahora bien, en ciertos lugares se han multiplicado las luces verdes. Las excavaciones de la tumba de Jesús en Jerusalén permiten reconstruir la evolución de este lugar desde la época de los reyes de Judá (siglo VII a C) hasta la ocupación romana. Las de Cafarnaún han sacado a la luz la casa de Pedro, transformada en lugar de culto desde finales del siglo I y cuya configuración casa bien con la descripción de la

curación del paralítico descolgado desde el techo. Y en Nazaret las excavaciones han descubierto, no sólo una basílica bizantina del siglo IV, sino también un lugar de culto judeocristiano del siglo II. En estos tres casos no se puede negar que estamos en presencia de huellas de la existencia de Jesús. Se sabe igualmente que el «Pretorio», donde fue juzgado Jesús, no estaba en la fortaleza Antonia, contigua a los edificios del Templo, sino en el antiguo palacio de Herodes, lugar de residencia del prefecto romano en Jerusalén. A este monumento se le conoce hoy como torre de David.

### *Los criterios de historicidad*

No basta con utilizar las fuentes. Es necesario además usar el método apropiado. La investigación histórico-crítica ha ido estableciendo lentamente ciertos criterios metodológicos fundamentales para la interpretación de los evangelios. ¿Cómo llegar por ejemplo a conclusiones más o menos firmes para determinar la historicidad de unas palabras o de un hecho de la vida de Jesús? He aquí unos cuantos criterios que podemos resumir así a partir de la presentación que hace de ellos M. Quesnel<sup>12</sup>:

*Criterio de incongruencia o contradicción:* si unas palabras o un gesto de Jesús contradicen la imagen que de él se hacían los primeros cristianos, la Iglesia no puede haberlos inventado. Por ejemplo, el bautismo de Jesús por Juan, que parece colocar a Jesús en situación de inferioridad con respecto al Bautista. Este criterio es muy fiable pero se aplica en pocos casos.

*Criterio de discontinuidad o de doble diferencia:* lo que no puede proceder ni del judaísmo ni de las Iglesias del siglo I tiene muchas probabilidades de remontarse al mismo Jesús. Por ejemplo, los discípulos se abstienen de practicar el ayuno, que era corriente sin embargo en el judaísmo y que luego adoptarían también los cristianos.

<sup>12</sup> M. QUESNEL, *Méthodes et acquis de la recherche historique sur Jésus*, en J. F. BAUDOZ-M. FÉDOU (eds.), *20 ans de publications françaises sur Jésus*, DDB, Paris 1997, 96-105.

*Criterio de atestiguacion multiple* se trata de acontecimientos o palabras atestiguados por varias fuentes o tradiciones independientes unas de otras. Por ejemplo, la predicacion de Jesus acerca del reino de Dios, las curaciones en sabado o la confesion de Pedro en Cesarea.

*Criterio de coherencia o conformidad* palabras o gestos en coherencia con los que han sido ya confirmados por los criterios anteriores. Por ejemplo, el distanciamiento de Jesus respecto de ciertas prescripciones legales es coherente con su distancia respecto de las prohibiciones sabaticas. Este criterio es mas delicado de manejar.

*Criterio del rechazo y la condena a muerte* las escenas de la vida de Jesus que contribuyeron a irritar a las autoridades judias y romanas y lo llevaron a la condena a muerte. Por ejemplo, las aclamaciones reales con ocasion de su entrada en Jerusalem, o el escandalo del derribo de las mesas de los cambistas en el Templo.

Estos cinco criterios no funcionan evidentemente de manera automatica. Su utilizacion requiere mucha prudencia y sentido historico. A veces conducen solo a soluciones conjeturales. Su convergencia es particularmente significativa.

### 3 Algunos referentes historicos muy firmes

El primer dato firme es evidentemente que Jesus existio. A pesar de las negaciones manifestadas en los ambientes anticlericales en Francia a comienzos del siglo XX y de los debates aun vivos entre los anglosajones, se puede considerar que la existencia de Jesus es una conclusion de simple sentido comun.

Segun el consenso actual de numerosos historiadores y exegetas<sup>13</sup>, Jesus habria muerto bajo el prefecto Poncio Pilato el año 30, mas exactamente el 7 de abril del año 30. Esta conclusion, que sigue la tradicion del evangelio de Juan, se deduce del contraste de numerosos textos y de lo que se sabe de la celebracion de la pascua judia. Si se sigue la tradicion de los evangelios de Marcos y Lucas, menos verosimil historicamen-

<sup>13</sup> Sigo en este punto las conclusiones de C. Perrot.

te, habria que señalar el 27 de abril del 31, un año despues Jesus es contemporaneo y compatriota de Herodes Antipas

El comienzo del ministerio publico de Jesus, situado por Lucas «el año 15 del reinado de Tiberio Cesar», se colocaria entre los años 27 y 28, dando a la actividad de Jesus una duracion de dos años y medio aproximadamente La narracion de Juan confirma esta hipotesis, señalando tres subidas de Jesus a Jerusalem por pascua (Jn 2,13s, 5,1 y 7,14, 11,55s), mientras que los evangelios sinopticos hacen pensar mas bien en un periodo de actividad de un año

La fecha del nacimiento de Jesus, por el contrario, es mas dificil de establecer Puede parecer paradójico, ya que es esta fecha la que marca el comienzo de la era cristiana y esta en la base de nuestro calendario Pero la determinacion posterior del comienzo de la era cristiana, a partir de los calculos realizados por Dionisio el Exiguo en el siglo VI, contiene errores A pesar de las indicaciones de Lucas al comienzo de su relato del nacimiento de Jesus (2,1-2), los historiadores no se ponen de acuerdo acerca del edicto de censo al que obedecen Maria y Jose Hubo varios censos en esta epoca y los datos no concuerdan

Si nos atenemos a la afirmacion de Lucas al comienzo de la vida publica «Jesus tenia cuando empezo unos treinta años» (Lc 3,23), y consideramos que comenzo su ministerio el 27, llegamos a la conclusion de que nacio el -4 (ya que el año 0 no existe) Otros datos hacen pensar que nacio mas bien el -5 o el -6 Esta es la opinion mas generalizada Este desconocimiento no es exclusivo del caso de Jesus Se ignora la fecha de nacimiento de grandes hombres de la antigüedad, por la sencilla razon de que nadie nace siendo ya un «gran hombre»

Como lugar de nacimiento de Jesus, los relatos de Mateo y Lucas señalan Belen Algunos historiadores, por el hecho de que Juan (¿o sus interlocutores judios?) parece ignorarlo (Jn 7,41-42), han cuestionado este dato A Jesus se le llama el Nazareno y se le considera procedente de esta aldea Pero nada hay decisivo a este respecto Jesus vivio y crecio en Galilea, en Nazaret, un pueblecito mas bien despreciado

Entre el comienzo del ministerio publico y la pasion de Jesus, no se puede reconstruir la secuencia cronologica de sus desplazamientos y de los principales acontecimientos Jesus



lleva una vida itinerante, cuyos motivos se cuestionan los historiadores. Se hace bautizar por Juan Bautista. El vínculo entre ambos hombres es históricamente cierto. Jesús perteneció al grupo bautista de Juan, pero realizó un giro con respecto a la espiritualidad desértica de este grupo. Porque Jesús no es un «asceta» retirado en el desierto ni trata de formar un pequeño grupo de «puros». Vive en el mundo, come y bebe (Mt 11,19), dirige a todos un mensaje universalista.

Anduvo primero por Galilea, teniendo sus bases en Nazaret y Cafarnaún, y luego por Judea, siguiendo los caminos que conducían a los diferentes mercados. Se rodea de un grupo de diferentes discípulos. Sube regularmente a Jerusalén para la pascua, según san Juan. Lo que se conoce como el «giro» de Cesarea de Filipo, lugar en que se sitúa la confesión de Pedro, en el extremo norte de Palestina, inaugura la última subida de Jesús a Jerusalén antes de su muerte. A veces se aleja también de Galilea, yendo hasta los confines septentrionales, hacia Tiro y Sidón (Mc 7,24.31), así como a la Decápolis, a Samaría, sin olvidar el país de los gerasenos, al este del lago de Tiberíades (Mc 5,1).

Empieza entonces su predicación de la buena noticia y de la venida del Reino. Asimismo habla con frecuencia en parábolas. Esta forma de predicación era algo original de Jesús, aunque los textos que han llegado a nosotros han sido reelaborados. La novedad de sus palabras sorprende enseguida. Su predicación está marcada por la inminencia del fin de los tiempos, pero es heredera también de la gran tradición de la sabiduría judía. Jesús se acerca a la gente humilde del pueblo y a los pobres, es decir, a los que no pueden cumplir la Ley estrictamente y son por tanto considerados impuros y pecadores. Pero tiene también relaciones con el ambiente fariseo. Obtiene un éxito real pero frágil en el pueblo, y choca pronto con la hostilidad de los responsables judíos y con la desconfianza de Herodes.

Volveremos más tarde sobre la historicidad de la pasión y la muerte de Jesús<sup>14</sup>. Dentro de este balance de lo que se puede afirmar de Jesús históricamente, no puede mencionarse la

---

<sup>14</sup> Cf infra, pp 312-317

resurrección, que será objeto de un estudio especial<sup>15</sup>. En sí misma, escapa a la constatación histórica y sólo está anclada en la historia de manera indirecta, a través del testimonio de los discípulos. Tampoco debemos incluir aspectos de los que puede pensarse razonablemente que son proyecciones retrospectivas de la fe en la resurrección sobre la vida de Jesús.

#### 4. Más allá de estos referentes: la personalidad de Jesús

La investigación histórica no se detiene en los datos cronológicos, geográficos y externos a la existencia de Jesús. Podemos remontarnos con certeza a las grandes afirmaciones de su mensaje.

La actitud de Jesús respecto del Templo de Jerusalén y la Ley judía es paradójica. Por una parte, como buen judío, respeta un buen número de prescripciones. Afirma que no ha venido a abolir, sino a dar cumplimiento (Mt 5,17). Por otra, se toma con ella extrañas libertades, en particular en lo que concierne al cumplimiento del sábado. Reanuda la polémica de los profetas del Antiguo Testamento contra la coartada que puede representar el cumplimiento riguroso de la Ley cuando este no va acompañado de justicia, misericordia, amor a Dios y al prójimo. Afirma que el hombre no ha sido hecho para el sábado, sino el sábado para el hombre. Traza un paisaje legal radicalmente distinto, relativizando ciertas observancias y poniendo el centro de gravedad en los mandamientos esenciales del amor a Dios y al prójimo.

Pero hay más: cuando Jesús habla de la Ley, no habla de ella como un escriba o un rabino, proponiendo comentarios. Habla de ella, si se puede decir así, en pie de igualdad. Reivindica incluso el derecho a corregirla, llevándola más lejos. Son conocidas las famosas contraposiciones del sermón de la montaña de Mateo: «Se dijo a los antiguos...», «pero yo os digo...». Esta pretensión es exorbitante porque la palabra de Moisés era considerada expresión prioritaria y privilegiada de

---

<sup>15</sup> Cf infra, pp. 350-362.

la palabra misma de Dios. Se entiende pues la reacción de los oyentes, que se podría traducir coloquialmente como: ¿por quién se toma? Se tomaba efectivamente por la voz o la boca de Dios (W. Kasper).

Este caso no es el único en que se expresa una «pretensión» exorbitante de Jesús. En dos ocasiones Jesús pretende perdonar los pecados: una vez al paralítico de Cafarnaún y otra vez a la pecadora en casa de Simón el fariseo (Mt 9,1-8 y Lc 5,17-26). Ahora bien, sólo Dios puede perdonar pecados. Se entiende por tanto que quienes lo oyen consideren estas palabras blasfemas (Mc 2,7). Esta reacción nos garantiza la autenticidad histórica del episodio. Asimismo, Jesús invita a dejarlo todo para seguirlo y a ponerlo a él por encima de todo afecto. Proclama que la actitud que se adopte frente a él se corresponde con el compromiso a favor o en contra del mismo Dios. Demandas todas estas inaceptables en sí mismas viniendo de un hombre —como se ha podido ver con toda claridad en las exigencias totalitarias del comunismo y del nazismo— y que sólo Dios puede legítimamente hacer.

Por último, como coronación de todo esto, Jesús reivindica una relación única con Dios, al que llama Padre suyo (Mt 11,27) en un sentido muy original respecto de la tradición judía. Marcos pone incluso en su boca el término familiar *Abba*, cuya traducción exacta es «papá». Jesús ciertamente nunca se proclamó «Hijo de Dios» reivindicando un título. Pero su actitud, su manera de vivir con Dios y de hablar de él lo presentan simplemente como «el Hijo», como puede hablarse del «hijo» designando al heredero de una gran casa. En definitiva: el comportamiento y las palabras de Jesús revelan la reivindicación de una autoridad inaudita. Esta se pone de manifiesto ya desde los primeros capítulos del evangelio de Marcos (1,27).

Los exégetas y los historiadores se sirven aquí del criterio del rechazo y la condena a muerte. La «pretensión» de Jesús es tan contraria a la enseñanza corriente del judaísmo, y tan provocadora, que no puede haber sido inventada por redactores bien intencionados. Por el contrario, explica muy bien el rápido incremento de la tensión entre Jesús y las autoridades judías, que conducirá más tarde a su ejecución. Asimismo, la actitud de Jesús yendo a comer y a celebrar banquetes

con los pecadores resulta extraordinariamente chocante dentro de un judaísmo atento a la pureza legal. En los mismos textos, por lo demás, puede verse que esta «pretensión» es mal aceptada por algunos.

Por otro lado, los mismos redactores evangélicos no dejan de subrayar los acontecimientos «desfavorables» a Jesús, aquellos en los que se encuentra con dificultades, es acusado, humillado, en particular los tormentos de la pasión y el horrible suplicio al que es sometido. Porque la muerte en la cruz no era solo una ejecución, era la forma de ejecución más infamante, prevista para los esclavos y los extranjeros, y que en principio estaba excluida para los ciudadanos romanos.

Jesús era reconocido como un «profeta» por la gente, al modo de los profetas del Antiguo Testamento. Sus adversarios lo llamaban «falso profeta», consecuencia normal de su predicación de la «buena noticia» del reino de Dios y de su «pretensión» insolente. Esta predicación era en efecto profundamente reformadora respecto de la enseñanza judía y suponía una llamada radical a la conversión. Por su parte, Jesús se da cuenta bastante pronto de que su destino será el de los profetas y de que el cumplimiento de su misión lo llevara a la muerte.

Con otras palabras, los evangelistas no nos ofrecen ni fotografías ni una grabación en directo sobre Jesús. Lo que nos presentan son cuatro «retratos». Cada uno de estos retratos tiene su originalidad, como el pintor que subraya un rasgo del rostro o de la expresión del modelo en detrimento de los demás. Pero los retratos tienen verdaderamente mucho «parecido» y nos remiten al mismo personaje.

## 5 Las obras de Jesús como «taumaturgo»

No se puede hablar de la historia de Jesús sin abordar la difícil cuestión de los milagros. Los milagros se incluían en otro tiempo entre las «pruebas» de la verdad del cristianismo. Sin embargo, desde el comienzo de los tiempos modernos, se han convertido más en una piedra de tropiezo que en una ayuda en la justificación de la fe. ¿No decía el «vicario saboyano» de Jean Jacques Rousseau: «Quitad los milagros del evangelio»?

y toda la tierra estará a los pies de Jesucristo»? El hombre moderno en efecto experimenta cierto malestar espontáneo ante los milagros. Cree más bien *a pesar de* los milagros, que a causa de los milagros. Una de las razones del cuestionamiento de la historicidad de los evangelios por la investigación del siglo XIX se debía precisamente al lugar que ocupan los milagros. Por eso esta los colocó espontáneamente en el orden de los mitos. El hombre del siglo XX, más aún que el del XIX, impregnado como está por la racionalidad técnica, acepta a duras penas la idea de milagro. A esto se añade el que los milagros se sitúen en un tiempo «pasado», y que hoy casi nadie esté en condiciones de constatarlos.

Pero en la actualidad se está produciendo un cambio. Una exégesis más rigurosa ha puesto de manifiesto que no se puede borrar de un plumazo todo lo que concierne a los milagros de Jesús en los evangelios sin atentar contra su coherencia. Por otra parte, la mentalidad positivista está en retroceso. Parece posible admitir, en un plano filosófico e incluso científico, signos de intervención sobrenatural en nuestro mundo. El peligro está a veces incluso en recaer en ciertas formas de credulidad.

Por limitarnos a un campo, capital por lo demás, de los milagros, la concepción actual de la enfermedad y de la curación, sin minimizar por supuesto la dimensión propiamente científica de la acción de la medicina, acepta abrirse a perspectivas más amplias, que tienen en cuenta la totalidad del ser humano<sup>16</sup>.

### *La concepción antigua del milagro*

Los contemporáneos de Jesús tenían una concepción de los milagros completamente diferente de la de los tiempos modernos. Para ellos, todo el orden de la naturaleza, constituido por procesos incomprensibles, como el de la germinación de las plantas, participa del milagro. Se ve en la argumentación de Pablo sobre la resurrección. A quienes niegan su posibilidad les pone

---

<sup>16</sup> Cf F. LAPLANTINE, *Anthropologie de la maladie*, Payot, París 1986.

el ejemplo admirable de la semilla, principio de una planta diferente segun las especies, y de la generacion de los animales y los hombres (1Cor 15,37-41) ¿Acaso puede compararse una semilla minuscua con un arbol inmenso lleno de frutos? Dios es el autor de esta transformacion, autor en un sentido muy inmediato, porque es el primer agente de todo lo que ocurre en el cosmos. El lenguaje de la Biblia prescinde espontaneamente de las causas segundas y lo atribuye todo a la causa primera. Dentro de tal perspectiva, Dios es como el artista que extrae del instrumento el sonido deseado. Todo es signo. Los milagros propiamente dichos, insolitos con respecto al curso general del mundo, se comprenden dentro de este horizonte. Tienen valor de mensaje nuevo o de signo particular. La atencion no se dirige pues hacia el establecimiento del hecho extraordinario, esta polarizada por la cuestion de su sentido.

En la literatura judia contemporanea de Jesus aparecen taumaturgos. La curacion del hijo de Gamaliel por el galileo Hannina Ben Dosa se parece extrañamente a la del hijo del centurion (Jn 4,46-54)<sup>17</sup> Flavio Josefo habla de otros prodigios, la mayoría de las veces de manera desfavorable.

Hay tambien paralelos paganos de los milagros de Jesus. El santuario de Epidauro, consagrado a Asclepio (Esculapio), dios de la medicina, ha dejado constancia de unos ochenta relatos de milagros, casi todos curaciones, algunos de ellos muy precisos. Incluyen «la presentacion del enfermo y de su mal, la intervencion del dios y la curacion, anotada con pocas palabras»<sup>18</sup> El filosofo Apolonio de Tiana, discipulo de Pitagoras, se gano una gran reputacion como taumaturgo, como testimonia la *Vida* del mismo escrita por Filostrato. En esta se incluye un relato de resurreccion, cinco relatos de curacion, cuatro relatos de expulsion de un demonio, una curacion de la peste en Efeso y, finalmente, seis prodigios sobre la naturaleza<sup>19</sup>.

Estos datos judios y paganos muestran que la creencia en los milagros era corriente en el mundo en que vivio Jesus. To-

<sup>17</sup> Cf C. PERROT, *Jésus et l'histoire*, o. c., 222.

<sup>18</sup> Cf A. GEORGE, *Les miracles dans le monde hellénistique*, en *Les miracles de Jesus* 98. El autor presenta en estas paginas un buen informe sobre los milagros paganos.

<sup>19</sup> Cf *ib.*, 105-107.

dos estos milagros no tenían la misma valoración. Podían atribuirse a la acción benéfica de un dios —en un contexto religioso que incluía la oración—, o a la acción maléfica de un demonio. Se llamaba milagro a todo hecho fuera de lo común, en un mundo cultural que no tenía el sentido del determinismo de las leyes naturales. Es en este contexto cultural y religioso donde hay que situar, por medio de semejanzas y diferencias, la naturaleza y calidad, el sentido y originalidad de los milagros de Jesús.

### *Para una verdadera definición del milagro*

¿Qué es un milagro? Una concepción errónea de este término del lenguaje religioso, siempre presente en las mentalidades, contribuye a hacer del milagro algo increíble. Es propio del milagro el salirse del curso normal de las cosas. En virtud de esto, provoca asombro y llama la atención. Una curación instantánea, por ejemplo, escapa a las leyes normales de la medicina. El milagro es algo «prodigioso»; pertenece al orden de «lo nunca visto». A partir de ahí se plantea la cuestión de su relación con Dios, así como la del «cómo» de su realización.

En los tiempos modernos, el descubrimiento del determinismo científico de las leyes de la naturaleza ha hecho particularmente difícil para la razón la idea misma de milagro. Este aparece al mismo tiempo como imposible y contradictorio. Constituye un sinsentido. Queriendo pues afinar el concepto de milagro ante esta nueva problemática, la teología clásica se ha adentrado en el terreno de la ciencia para definir en la mayoría de los casos el milagro como una derogación de las leyes de la naturaleza, realizada de manera inmediata por Dios.

Pero tal definición supone que la ciencia es algo acabado y completo, lo cual no es cierto. Aun cuando en un milagro se tratara de una ley científica todavía desconocida, no por ello dejaría de ser verdadero milagro, siempre que se realizara en un contexto religioso que le diera sentido. Hoy por lo demás existe una concepción más «abierta» de la naturaleza y sus leyes.

Se ha podido hablar incluso de un «concepto vacío» (W. Kasper) a propósito de esta definición, a la que habría que re-

nunciar decididamente. Porque supone que Dios suplanta personalmente a las causas segundas, cuando en realidad él siempre interviene como Dios. El milagro, escribe por su parte H. Bouillard, «está por encima de las leyes, no en el sentido de que las contradiga o les sea totalmente extraño, sino en el sentido de que las utiliza. Del mismo modo que el hombre transforma la naturaleza, no oponiéndose a ella sino orientándola, del mismo modo que la libertad emerge de los determinismos psicológicos apoyándose sobre ellos para inclinarlos hacia el fin que se propone, así también el milagro se sirve de los determinismos naturales»<sup>20</sup>.

### *El científico y el creyente ante el milagro*

La definición clásica de milagro supone que este es un «hecho bruto» y que su diagnóstico se impone necesariamente a todo observador. El milagro podría ser reconocido por el científico. Ahora bien, el científico, en tanto que científico, por ejemplo el médico en Lourdes como médico, no puede concluir la existencia de un milagro. Sólo puede decir: «Estoy ante un fenómeno inexplicable. En nombre de mi disciplina, debo buscar su explicación». Una cosa en efecto es la constatación de una realidad que escapa al orden de los conocimientos adquiridos, y otra el juicio que discierne en ella un milagro diciendo: «Este hecho prodigioso es un signo que Dios me envía». Entre ambas cosas hay un «salto cualitativo» y cambio de orden. Concluir de la simple ausencia de explicación científica que se trata de una intervención divina sería un grave error de razonamiento. «Hay que ir más allá», dice también H. Bouillard. «La ciencia no sólo no puede afirmar la existencia de un milagro, sino que ni siquiera puede concebir la noción del mismo. Por sí sola, en efecto, no podría sino entenderlo y definirlo como un accidente, una anomalía, algo irreductible al sistema construido por ella. Tal definición sería algo irracional, ininteligible».

---

<sup>20</sup> H. BOUILLARD, *L'idée chrétienne du miracle*, Cahiers Laënnec 8, n. 4 (1948) 34-45, artículo del que están tomados los textos citados.



Cuando el científico o el médico hablan de milagro, no lo hacen como científico o como médico, sino como hombres religiosos, como hombres de fe. «La iniciativa divina no puede demostrarse científicamente: es percibida en un acto de conocimiento religioso».

### *Para «entender» mejor el milagro*

Si se considera el mundo como estructurado de abajo arriba, en capas de realidad cada vez más complejas, se cae en la cuenta de que la capa superior no se puede deducir de la inferior (K. Rahner). Por ejemplo, no se puede deducir el ser vivo del mineral, ni la libertad del hombre partiendo de la física y la biología. La libertad asume, superándolo, el nivel inferior en el superior. Esta es un «milagro» con respecto al nivel inferior. El ámbito de la libertad humana no es del mismo orden que el del determinismo biológico.

Asimismo, pero con una diferencia absoluta, Dios es la dinámica última y suprema de este mundo, al que ha hecho condición de posibilidad de su comunicación a los hombres. El milagro es una expresión de esta comunicación divina, si se admite que este mundo ha sido creado. He aquí pues una definición de milagro inspirada en K. Rahner: «Hay milagro en el sentido teológico allí donde, para la mirada del hombre creyente y abierto al misterio de Dios, la configuración concreta de los acontecimientos constituye un signo de la benevolencia de Dios para con los hombres».

Hablar de milagro en relación con un acontecimiento extraordinario es hacer un acto libre de fe que ve en la materialidad del hecho algo más que el simple hecho, un signo que Dios nos envía. El filósofo Maurice Blondel decía: «Los milagros no son verdaderamente milagrosos más que para la mirada de los que ya están maduros para reconocer la acción divina en los acontecimientos más habituales».

### *El milagro pertenece al orden de los signos*

En el evangelio de Juan a los milagros se les llama signos (*semeia*). Un signo es un acto intencional, un mensaje, una llamada de una libertad a otra libertad. Para reconocer el milagro como signo, tengo que estar pues atento al contexto de oración y de fe que le da sentido. Esto es evidente en los milagros de Jesús, siempre vinculados a este contexto de fe. Estos milagros no son simples «prodigios», al modo de los que cuentan los evangelios apócrifos. Están puestos al servicio de la predicación del Reino y de la manifestación del perdón de Dios a los hombres. Son «gestos elocuentes». *Es su sentido el que conduce a la fe al reconocimiento del hecho.*

Un signo, emanado de una libertad, sólo puede ser captado a su vez por una libertad. Un signo no se impone brutalmente al espíritu. Reclama discernimiento, comprensión. Se puede hacer aquí una comparación con Newton, que descubre la gravitación universal viendo caer una manzana. Un indicio mínimo le hace comprender a su espíritu de investigador una ley general. Cuando el signo viene de Dios, este no sólo requiere una interpretación activa, sino además un compromiso de la libertad. El milagro provoca la fe, pero sólo puede ser reconocido dentro de una cierta apertura a la fe, porque es precisamente una llamada a la fe. «Tu fe te ha salvado» (Mt 9,22), dice Jesús.

### *Los milagros en los evangelios*

A la luz de lo que acabamos de decir, es necesario volver a los milagros atestiguados en los evangelios. Dos cuestiones principales se plantean a este respecto: cuál es su historicidad y cuál su significación.

El discernimiento de los milagros evangélicos como milagros no puede ser cosa del historiador o del exégeta, como tampoco los de Lourdes están sometidos a la autoridad del médico. Es siempre el creyente el que discierne el milagro. Dicho esto, hay que afirmar también que sigue siendo posible el hacer apreciaciones históricas de los actos de Jesús llamados milagros.

Partiendo de los numerosos estudios realizados en los últimos decenios sobre los milagros de los evangelios, se puede llegar a conclusiones relativamente firmes, aun cuando no quepa decir con total certeza si tal o cual milagro en particular es o no histórico. Porque conviene interrogarse de manera global sobre la naturaleza y la realidad de los actos taumatúrgicos de Jesús.

Hay una primera conclusión hoy bastante unánime: la redacción de los evangelios, tal como nos ha llegado, sería inexplicable si Jesús no hubiera ejercido efectivamente una actividad taumatúrgica reconocida por sus contemporáneos, tanto amigos como enemigos. La predicación primitiva lo presenta como «un hombre acreditado por Dios ante vosotros por medio de milagros, prodigios y signos» (He 2,22). «Pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el demonio» (He 10,38). Es imposible por tanto dar cuenta del lugar considerable que ocupan los milagros ya desde el evangelio más antiguo, el de Marcos, sin reconocer en su origen una realidad histórica importante.

Algunos de los rasgos de los relatos de milagros presentan signos de historicidad en los que conviene reparar, al igual que para los otros gestos de Jesús. Algunos remiten a una tradición arcaica, como la vinculación de los milagros con la llegada del «reino» de Dios. Se observan detalles que no se inventan, como el del cojín en la barca (Mc 4,37), o que no corresponden ya a la imagen de Jesús en la comunidad del resucitado. El que Jesús tenga que hacer dos intentos para devolverle la vista a un ciego (Mc 8,22-25) puede constituir una confesión de la impotencia de Jesús (C. Perrot). Están también los milagros realizados en sábado, que escandalizan a los judíos (Mc 3,1-16). Jesús purifica a un leproso, que era un privilegio de los sacerdotes (Mt 8,2-4).

Los milagros de Jesús, además, son, estando todavía en vida, signos de contradicción que no escapan a la ambigüedad inevitable de este tipo de hechos (Mc 1,27; 6,2). Jesús es acusado de expulsar a los demonios por el poder del príncipe de los demonios (Mc 3,22; Mt 9,34). Apostrofa a las ciudades de Corozáin y Betsaida por no haber creído en los milagros que se realizaron en ellas. Se observan incluso ciertas contradicciones

en los evangelios Jesús realiza milagros, pero también los niega, no queriendo dar más signo que «el de Jonas» (Mt 12,38-40) Se nos dice igualmente que los milagros se topan a menudo con la incredulidad. No actúan de manera automática.

Pero esta conclusión ha de armonizarse con otra. Los mismos evangelios son testigos de una tendencia a multiplicar y aumentar los milagros de Jesús. De una redacción sinóptica a otra, se ve como aumentan las cifras de personas curadas o saciadas. Este fenómeno es debido a la confesión del resucitado como Cristo. Parecía normal el subrayar y globalizar, a la luz del Cristo glorioso, los hechos de Jesús anteriores a la pascua. De este modo, una parte de «leyenda» viene a aureolar su comportamiento. Esto no debe sorprendernos. En cuanto tal tiene sentido, porque se injerta en una actividad taumaturgica auténtica.

La vida de Jesús no es comparable a la de un mago que estuviera fuera de las condiciones normales de la existencia humana. Sus milagros nunca son prodigios gratuitos. Son incluso menos espectaculares que muchos de sus paralelos paganos. Son verdaderamente discretos. Nunca hace Jesús un milagro en interés propio, bien por ostentación bien para escapar a las amenazas. Sus milagros están siempre ordenados al bien de los que salen a su paso. Jesús no solo no pudo a veces hacer milagros por la falta de fe de sus interlocutores, sino que se niega a realizar algunos signos que le solicitan (Mc 8,11-12, Mt 12,38-39, 16,1-3, Lc 4,23), porque no quiere caer en la trampa de los prodigios.

### *Los milagros de exorcismos y curaciones*

Hoy se suelen distinguir dos tipos de milagros hechos por Jesús: por un lado, los exorcismos y curaciones, y por otro, los milagros realizados sobre el *cosmos* o la naturaleza. Sin embargo, esta distinción es moderna, y los relatos no hacen distinción *a priori* entre estos dos tipos. Puede ser el resultado de lo que hoy se considera más o menos verosímil. Según una opinión bastante difundida, su relación con la historia no parece exactamente del mismo orden en ambos casos. En el primero,

el consenso es bastante general a la hora de reconocer la historicidad de la actividad de Jesús como exorcista y curandero.

Hay que distinguir los exorcismos de las curaciones, aunque en muchos casos ambos aspectos estén mezclados. Hay exorcismo cuando Jesús se dirige a un demonio o a un poder maléfico del que es víctima el enfermo. Así, los exorcismos conllevan generalmente una curación, pero toda curación no se presenta como un exorcismo. Esta superposición de exorcismos y curaciones, atestiguada por interferencias de vocabulario en los relatos, es signo de la vinculación existente entre el mal moral y la enfermedad. El poseído está «alienado» en su comportamiento, está excluido de la red normal de la comunicación humana y, por tanto, es un enfermo. Pero los síntomas de su enfermedad son para nosotros más de orden psiquiátrico que propiamente físico. Por otro lado, las enfermedades que provocan crisis de aspecto aterrador, como la epilepsia, son interpretadas como posesiones.

Este estado cultural de cosas es portador de una verdad profunda. Aunque las enfermedades son distintas e irreductibles, en función de su síndrome respectivo, y susceptibles de un tratamiento específico, no deja de ser verdad que no hay enfermedad exclusivamente física y que el modo en que cada uno vive su mal compromete su libertad. Un desorden psíquico grave puede tener también consecuencias físicas manifiestas, y una libertad alienada se encuentra impedida para su justo ejercicio. La enfermedad es así objeto de la cuestión del sentido y, en definitiva, de la «salvación» del enfermo enfrentado al mal. Es en este plano en el que interviene Jesús cuando hace un milagro.

### *Las tres «resurrecciones» de muertos*

Las tres resurrecciones de muertos atestiguadas en los evangelios (la hija de Jairo, Mt 9,23-26; el hijo de la viuda de Naín, Lc 7,11-17; Lázaro, Jn 11,1-44) constituyen casos extremos y culminantes de curación. Estos tres casos plantean un problema particular, en la medida en que desafían más radicalmente nuestras experiencias.

Algunos sienten la tentación de interpretarlos de manera simbólica. Siguiendo el modelo de las resurrecciones que aparecen ya en el Antiguo Testamento, realizadas por Elías y Eliseo, y a la luz de la resurrección de Jesús, los evangelistas habrían ilustrado una enseñanza sobre la omnipotencia de la acción salvífica de Cristo, señor de la vida y de la muerte, con un relato de milagro de resurrección; en el caso de la hija de Jairo, podría tratarse incluso de una curación. El relato de la vuelta a la vida de Lázaro puede ser el pretexto para la larga catequesis del mismo capítulo sobre Cristo como fuente de resurrección y de vida. Estas interpretaciones tratan de respetar la significación teológica de los relatos.

Otros, en cambio, subrayan los numerosos indicios de historicidad. Los tres casos son una excepción en los evangelios en comparación con la frecuencia de las curaciones. La resurrección de la hija de Jairo, en sus tres versiones, está llena de detalles espontáneos («tenía doce años», «dadle de comer»). Marcos recoge las palabras de Jesús en arameo (5,41), lo que es un arcaísmo. En los otros dos casos nos encontramos con la versión de un solo evangelio. Pero Lucas, el más «historiador» de los evangelistas (Lc 1,3), da a propósito del hijo de la viuda de Naín precisiones de lugar más bien raras en él. Es sabido hoy que la fuerza del simbolismo en Juan no permite con toda certeza sacar conclusiones en contra de la historicidad de sus relatos. Es aquel en quien los detalles topográficos e históricos son más precisos. Lázaro es un personaje bien situado. Todo lo que se dice sobre su enterramiento y su sepulcro es conforme a los usos judíos. El evangelista insiste en el eco de esta resurrección realizada a las puertas de Jerusalén. Habría influido en la decisión de acabar con la vida de Jesús (Jn 11,45-50).

Afortunadamente, la crítica es hoy más modesta y renuncia a las conclusiones precipitadas de un pasado todavía reciente. Hoy se es más consciente de la parte de subjetividad y de prejuicio cultural que hay en estos juicios sobre la historicidad. Por lo demás, ninguna conclusión en esta materia podría hacer abstracción de la fe. Estos estudios, indispensables en su campo, dejan al creyente en el umbral de su propia libertad de apreciación en la fe.

### Los milagros sobre el cosmos

Los evangelistas recogen también cierto número de milagros de Jesús realizados sobre el *cosmos* y la naturaleza: la tempestad calmada, el caminar sobre las aguas, las pescas milagrosas, el agua transformada en vino, la multiplicación de los panes, etc. A este respecto las opiniones están mucho más divididas y el juicio que hay que hacer requiere una cierta circunspección. W. Kasper no duda en decir que «los llamados portentos de la naturaleza no es necesario considerarlos, con cierta probabilidad, como históricos»<sup>21</sup>. En Juan algunos milagros ocupan un lugar reducido frente a la larga catequesis a la que dan pie. Su alcance simbólico se invoca entonces en detrimento de su historicidad. Se dice también que ciertos milagros podrían no ser sino «parábolas convertidas en historia por la tradición» —como el episodio de la higuera seca o el relato fantástico de los cerdos de Gerasa (Mc 5,1-20)<sup>22</sup>. Se subraya, en fin, la importancia de los paralelos judíos y paganos, que pudieron interferir en la redacción.

Pero, por el contrario, se hace notar que el argumento que opone significación simbólica a historicidad ha sido a menudo refutado por los datos arqueológicos, en particular en el caso de Juan. En los sinópticos se pueden invocar ciertos criterios de historicidad análogos a los de los otros relatos.

Para concluir, debemos reconocer que la investigación histórica no es capaz de responder con un sí o un no rotundos a la cuestión de la historicidad de tal o cual milagro. Por lo demás, hay que admitir que en muchos casos es imposible una conclusión absolutamente cierta, porque no se puede saber con toda certeza «lo que pasó realmente». Por otro lado, no es menester demorarse en la cuestión de la historicidad de los milagros más que en la de los actos y palabras de Jesús. La fe, que se apoya sobre el fundamento sólido de una historicidad global, puede mantener una cierta distancia frente a la afirmación de la historicidad de tal o cual milagro en particular. La enseñanza de la Iglesia lo que pide es reconocer el fundamento

<sup>21</sup> W. KASPER, *Jesus el Cristo, Sígueme*, Salamanca 1982<sup>4</sup>, 111

<sup>22</sup> C. PERROT, *o c.*, 207

historico de los milagros de Jesus. No impone el reconocimiento de todos los milagros. El que estos sigan manteniendo un cierto caracter misterioso pertenece a la realidad misma del milagro, signo de la trascendencia de Dios.

Todo lo que acabamos de evocar no agota evidentemente la totalidad de lo que fue la personalidad de Jesus de Nazaret. Entre el *Jesus historico* al que las disciplinas de la historia tratan de acceder hoy y el *Jesus de la historia*, tal como fue y vivio en el siglo I de nuestra era, sigue habiendo una gran distancia. En el segundo hay infinitamente mas que en el primero. En esto Jesus no es una excepcion a la ley general del conocimiento historico.

Asimismo, tampoco ese *Jesus historico* agota la totalidad de lo que la fe cristiana anuncia de Cristo. Hay en el acto de creer un *plus* que procede del compromiso de la libertad del creyente. La conclusion historica ni da lugar a la fe ni la fuerza. Esta se apoya mas en indicios que en pruebas. Reclama, por su parte, la adhesion a datos a los que no se puede llegar pura y simplemente por la historia.

La verdadera cuestion esta en saber si los resultados obtenidos no solo no contradicen el mensaje de la fe, sino que ademias pueden constituir su necesario fundamento. ¿Existe una coherencia suficiente entre el *Jesus historico* y el *Cristo de la fe*? ¿Puede el primero «conducir» al segundo? El cristiano necesita una respuesta positiva para lograr una fe «intelectualmente honrada».



## De la historia de Jesús a la fe en Cristo

Jesús entró en la historia como un hombre. ¿Cómo llegaron sus discípulos, no sólo a otorgarle su fe, sino incluso a proclamarlo Cristo y Señor? Este es el itinerario que este capítulo quiere recorrer. Implica evidentemente la pedagogía de Jesús, que no hizo que se reconociera su identidad al término de una serie de lecciones escolares y teóricas, sino partiendo de una convivencia a lo largo del tiempo.

¿Por qué esta pedagogía no habría de valer también para nosotros en la actualidad? En todos nosotros se plantea esta cuestión: ¿cómo llegaron los cristianos a afirmar a propósito del hombre Jesús, cuyos datos históricos hemos verificado, una identidad tan trascendente y misteriosa? ¿Cómo podemos nosotros hoy hacer nuestro este camino, tanto si estamos buscando como si lo que deseamos es confirmar nuestra fe?

Cambiamos pues de registro y tratemos de acceder a la pedagogía de Jesús en su manera de presentarse y de llevar al reconocimiento de su identidad profunda. Entremos en el relato como si nosotros fuéramos los interlocutores y dejémosle actuar sobre nosotros, del mismo modo que el acontecimiento pudo afectar a los contemporáneos de Jesús. Veremos entonces si es capaz de «tocarnos», de afectarnos realmente, de «seducirnos» en el sentido positivo del término, según las palabras que el profeta Jeremías dirige a Dios en el Antiguo Testamento: «Me sedujiste, Señor, y me dejé seducir» (Jer 20,7).

La exposición hecha en este capítulo quedará en parte inacabada. Concluirá con la confesión de fe de Pedro en Cesarea de Filipo, al norte de Palestina. Con toda intención, se detendrá en el umbral de la pasión de Jesús, que fue la gran

prueba para la fe incipiente de los discípulos, y no tendrá aún en cuenta el dato decisivo de la resurrección. La identidad de Jesús no se hará pues totalmente manifiesta. Pero es la progresión en el itinerario lo que nos interesa, y el modo en que el comportamiento *humano* de Jesús revela que hay en él algo más que un ser humano. La continuación vendrá en su momento.

La actitud que hay que tomar es pues distinta de la del capítulo anterior. Se trataba entonces de determinar lo más honradamente posible los datos históricos que permiten concluir que Jesús de Nazaret fue verdaderamente un hombre de este mundo. Ahora nos topamos con el camino que conduce hacia una afirmación última, que será de un orden totalmente distinto: él es también *verdaderamente Dios*.

Ahora bien, la cualificación divina de Jesús escapa por principio, como hemos visto, a toda prueba histórica. No podemos encontrar a Dios al término de una argumentación que lo «fuerce» a manifestarse. El modo de relación del hombre con Dios es personal. Es el del encuentro y la experiencia. Nadie puede probar pues por medio de razonamientos la divinidad de Jesús. Sólo se la puede reconocer libremente sobre la base de los indicios propuestos. Uno puede decir sin duda al término de sus investigaciones y con razón: «Esto es serio, merece atención, resiste a un buen número de objeciones». Pero con la sola razón no se puede ir más allá. Cuando se llega a decir: «Esto es verdad, lo creo», se está dando ya el salto de la fe, que se apoya sobre todo lo demás pero que lo supera radicalmente. Aquí es la persona libre la que se compromete con un Dios que es también personal y libre, y reconoce su presencia en la vida de Jesús.

Este capítulo quisiera ser tan sencillo como el mismo evangelio, al que se remitirá constantemente. Condensará lo mejor posible, sin agotarla, la vida pública de Jesús. Un evangelio abierto delante del lector podrá por tanto ayudarlo a entrar en estas páginas.

En el ministerio público de Jesús se pueden distinguir dos pedagogías distintas y complementarias en función de los dos públicos a los que se dirige. Están todos los que le salen al paso en el curso de sus peregrinaciones, y que los evangelios

suelen llamar la «muchedumbre». Y está también el grupo de los doce discípulos, que forma desde el principio y que lo acompañará hasta su pasión.

## I. JESÚS SE PRESENTA AL PUEBLO DE ISRAEL

### *El mensaje inaugural*

Desde el momento en que aparece Jesús, empieza a hablar. Su primera proclamación se concentra en una frase: «Se ha cumplido el tiempo y el reino de Dios está cerca. Arrepentíos y creed en el evangelio» (Mc 1,15).

¿Qué significan estas palabras que parecen en este primer momento enigmáticas y que sólo después se irán aclarando? La llamada a la conversión había sido uno de los puntos principales de la predicación de Juan Bautista. Aquí es muy general. Se refiere sin duda a la conversión de las costumbres y la conducta. Pero, más aún, invita a un cambio de actitud, a la salida de uno mismo y la apertura a una esperanza nueva. Ante estas llamadas, el hombre no puede sino reconocerse «pecador» e incapaz de responder por sus propias fuerzas. Es invitado pues a convertirse a la esperanza de que estas palabras nuevas le den la fuerza para vivir así.

«Creed en el evangelio»: en el momento en que aparece este término de «evangelio» no tiene todavía casi ningún contenido. El único que se indica es el de la llegada del reino de Dios, expresión igualmente enigmática para nosotros. El término «reino», o «reinado», no nos dice gran cosa, porque evoca un régimen político del que hoy no quedan sino pálidos restos. Se trata evidentemente de una imagen política y es menester purificarla de sus connotaciones negativas. El «reino de Dios» es un estado perfectamente reconciliado y pacífico de la sociedad humana en la libertad. Es la reconciliación de los hombres entre sí y con Dios. Es la felicidad perfecta por la realización plena del deseo de absoluto que habita incondicional-

mente a los hombres Pero no hay paz mas que en la justicia, segun la definicion que mas tarde dara de ella san Agustin «La paz es la tranquilidad en la justicia» En definitiva, el «reino de Dios», o «de los cielos» como dice Mateo, es la «salvacion»<sup>1</sup> realizada para toda la humanidad, la utopia total, irrealizable en esta tierra

Lo propio del reino anunciado por Jesus es presentarse como un don de Dios a los hombres Si se trata de definir, se dira que es la manifestacion de la gloria y del señorio de Dios en favor de los hombres (W Kasper) ¿Que es la gloria de Dios? Es Dios mismo que manifiesta al exterior su poder, su santidad, su dinamismo Ahora bien, la gloria de Dios que se revela se pone al servicio de la felicidad del hombre Tal es la gran «declaracion de paz» de Dios a los hombres, proclamada por Jesus La causa de Dios coincide desde entonces con la causa del hombre (E Schillebeeckx) Es una promesa hecha a la humanidad La justicia de Dios se hara realidad

Mas concretamente, este reino de Dios se presenta como inaugurado con la venida de Jesus Si el reino de Dios esta cerca, es porque Jesus esta ahí El Reino se recapitula por el momento en su propia persona El anuncio del Reino se identifica con el ser personal de Jesus Esta expresion de la «pretension» de Jesus es inaudita, porque este se presenta como el portador del don de Dios a los hombres

### *El Reino en el sermón de la montaña*

El evangelio segun san Mateo agrupa en tres capitulos (5, 6 y 7) la enseñanza inaugural de Jesus, en forma de un largo discurso, el sermón de la montaña El reino de Dios se describe en el de manera paradójica Su descripcion se abre con la proclamacion de ocho bienaventuranzas, es decir, de ocho promesas de felicidad, que parecen complacerse en ir a contrapelo de las felicidades humanas No solo se proclaman bienaventuranzas la mansedumbre, el hambre de justicia, la misericordia, la pureza de corazon y el trabajo por la paz, sino tambien la

<sup>1</sup> Sobre la salvacion cf Lexico

pobreza, el llanto y la injusta persecución. No es que estos sufrimientos sean un bien en sí, sino que representan un momento de transición necesario para la instauración del Reino. Este no vendrá sin un combate con las fuerzas del mal. Este prefacio en el comienzo de su discurso muestra que Jesús no se engaña acerca de las duras condiciones de su realización.

Las exigencias del Reino se remiten al decálogo proclamado por Moisés, pero quieren ir más lejos aún. No sólo no hay que matar, sino que ni siquiera hay que encolerizarse con el hermano. Hay que tratar de reconciliarse con el adversario y no cometer adulterio, ni con el cuerpo ni con el corazón. No hay que jurar «en vano» apelando a Dios. Conviene salir de la ley del talión para abrirse a la misericordia y la generosidad, amando incluso a los enemigos. Se dará limosna con la mayor discreción posible: «Que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha». Se rezará en lo secreto y con las palabras de la nueva oración enseñada por Jesús: el padrenuestro. Se ayunará sin que se note. Se pondrá la confianza en Dios. Cumplir todo este programa es edificar sobre roca. En esta primera parte del sermón se puede oír una exhortación a la justicia y el derecho, tanto como a la caridad.

### *La creación de un «mundo simbólico»*

¿Qué ocurre entre Jesús y la «muchedumbre» en estos dichos comienzos de su ministerio? Se transmite la corriente, surge el entusiasmo, porque Jesús habla con una inmensa «pretensión de autoridad». Jesús habla en nombre mismo de Dios. Y sus palabras calan muy hondo en el corazón de sus oyentes. Los revelan en cierto modo a sí mismos, dirigiéndose a sus deseos de vida, de felicidad, de justicia y de libertad. Despiertan en ellos la esperanza de que «las cosas cambien». Por eso sus palabras crean entre él y la muchedumbre, en un tiempo y un espacio muy provisionales, una especie de «mundo simbólico» (E. Pousset), es decir, un mundo en el que se manifiesta un cierto número de signos precursores del Reino. La manera en que Jesús se dirige a la muchedumbre establece entre ella y él una primera corriente de reconciliación y paz.

La situación parece desbloquearse. Se entablan relaciones nuevas. Estos primeros contactos dan lugar a un momento de «estado de gracia» que no va a durar, porque la muchedumbre es voluble, pero tiene un valor de revelación. Es «como si» el Reino se hubiera hecho visible, durante unos meses y en un pequeño rincón de Galilea, en forma de maqueta o, usando una imagen musical, como dando el tono. Ciertamente no durará. Por supuesto, el Reino no está ya realizado. La continuación de la historia de Jesús muestra lo que le cuesta poner los fundamentos del Reino anunciado. Pero, a su modo, la predicación de Jesús es una parábola en acto de lo que ha venido a traer a los hombres.

La predicación en Nazaret (Lc 4,16-30) es para Jesús otra manera de expresar la novedad que supone su venida. En la sinagoga le piden que lea un pasaje de la Escritura. Elige una profecía de Isaías que dice: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres, a anunciar la libertad a los presos, a dar la vista a los ciegos, a liberar a los oprimidos y a proclamar un año de gracia del Señor» (Lc 4,18-19).

Jesús cierra el libro y, fijos todos los ojos en él, pronuncia estas sorprendentes palabras: «Hoy se cumple ante vosotros esta Escritura». La promesa recogida en el texto del antiguo profeta se cumple en su persona. El programa anunciado es el contenido del Reino que él predica: la atención a los más pobres, la liberación de las injusticias, la curación de los enfermos, la proclamación de un año jubilar, es decir, de un año en el que se condonan las deudas, en el que se devuelven las propiedades hipotecadas y en el que los esclavos quedan en libertad. Con el estilo y la simbología judíos, Jesús inaugura un reino totalmente nuevo, apelando para ello a una misión recibida del Espíritu de Dios.

Sus oyentes, tornadizos, empiezan maravillándose de su mensaje, para luego, enseguida, sentir celos porque Jesús les propone como ejemplo a los paganos, preferidos por Dios en el Antiguo Testamento frente a Israel. Llegan a amenazarlo con arrojarlo por un barranco.

*La enseñanza en parabras*

Esta parábola en acto es anunciada igualmente por una enseñanza en parabras ¿Por que estas parabras que se presentan con tanta frecuencia como parabras del Reino «El reino de los cielos se parece a »?<sup>2</sup> Esta pregunta se la hacen los discipulos mismos a Jesus en el texto de los evangelios La respuesta de Jesus es sorprendente «Por esto les hablo en parabras, porque miran y no ven, escuchan y no oyen ni entienden» (Mt 13,13)

La respuesta es mas severa incluso en los otros evangelistas Dicho de otro modo, la parábola es adecuada para oyentes ligeros, que no se comprometen seriamente con las palabras de Jesus<sup>2</sup>

La parábola es precisamente una invitacion dirigida a una libertad que puede coger el cabo que se le lanza o, por el contrario, no entender, pero sin quedar mal Las parabras de Jesus remiten siempre a lo que esta ocurriendo entre el y sus oyentes Pero se mantiene una distancia respetuosa entre el que enseña y el destinatario Es el sentido de expresiones como «el que tenga oidos, que oiga» (Mt 11,15), o «quien pueda entender, que entienda». Cada uno de los oyentes es invitado a reconocerse entre los personajes evocados por el relato ¿Soy acaso el hijo prodigo, que abandona la casa del padre para aventurarse lejos de ella, o soy mas bien el que se queda en la casa, pero no ama y quiere defender sus prerrogativas? (Lc 15,11-32) En ambos casos, tengo que convertirme ¿Soy el hijo que dice si a la peticion de su padre de que vaya a trabajar a la viña, pero no va? ¿O soy mas bien el hijo «respondon» que dice primero no, pero luego acaba yendo? (Mt 28,32) ¿Soy el

---

<sup>2</sup> Encierra en efecto una pedagogia perfecta En primer lugar, cuenta una historia Desde nuestra infancia a todos nos complace que nos cuenten historias Tanto en las clases como en la predicacion, una historia o un hecho que puede narrarse capta enseguida la atencion de pequenos y grandes Es la pedagogia de las «fabulas» de La Fontaine un cuento breve en el que se hace hablar a los animales, con el fin de guardar la debida distancia con los hombres, y que contiene una pequeña moraleja que invita a reflexionar bien sobre el estado de las costumbres bien sobre una determinada norma de conducta La parábola tiene ademas la ventaja de excitar la curiosidad Presenta las cosas de manera codificada Hay que buscar para descubrir su sentido

fariseo satisfecho de si mismo, que lleva cuenta de sus buenas acciones, o el publicano, que simplemente se reconoce pecador? (Lc 18,9-14) ¿Soy una tierra buena que hace fructificar la semilla de la palabra, o un camino pedregoso en el que nada puede brotar? (Mc 13,18-23) Se podrian multiplicar los ejemplos, sin olvidar que muchas de estas parabolos hacen referencia a la historia de Israel y a lo que cambia con la llegada de Jesus. Los personajes de las parabolos presentan a menudo la imagen de los judios y de los paganos, y de lo que unos y otros tienen que hacer para reconocer a Jesus.

*Los dichos y los hechos,  
o el testimonio de una existencia*

¿En nombre de que pueden ser creibles las palabras de Jesus? Sus oyentes sintieron la especial autoridad que emanaba de el. No hablaba como los escribas, sino con una libertad soberana respecto de la Ley. Pero las bellas palabras han sido patrimonio de muchos hombres a lo largo de la historia, que proclamaban las mejores utopias o prometian futuros halagueños. Muy a menudo estas palabras acababan en un fiasco. Su mística inicial, como decia Peguy, acababa convirtiendose en politica. Y lo que es mas grave aun, a veces se han desviado hacia fines bajos o mercantiles. En la mayoria de los casos ademas, la vida del predicador o del jefe del nuevo movimiento ha desmentido con las obras sus palabras. Ha habido un abismo entre sus dichos y sus hechos. Para ser creibles, las palabras tienen que encarnarse en los hechos.

Tocamos aqui una particularidad original de Jesus: la concordancia existente entre su proclamacion y el testimonio de su vida. Jesus no enseño nada que no hiciera el mismo, aun en perjuicio propio. El programa del sermón de la montaña es sin duda una utopia. Pero Jesus lo ha hecho realidad en todos sus puntos personalmente. En la proclamacion paradójica de las bienaventuranzas Jesus proclama dichosos a los que han renunciado a las felicidades inmediatas del mundo por la venida del Reino, a los que sufren y son perseguidos por causa de la justicia. Ahora bien, junto a cada una de las



bienaventuranzas se puede poner un texto de los evangelios relativo al mismo Jesús. Él es el pobre por excelencia, que no tiene dónde reclinar la cabeza (Mt 8,20). Es «manso y humilde de corazón» (Mt 11,29). No tiene reparo en llorar, no sólo por Lázaro, su amigo que acaba de morir (Jn 11,35), sino también por Jerusalén, que se muestra reacia a su deseo de reunir a la ciudad como una gallina reúne a sus polluelos (Mt 23,37). Él es la misericordia por excelencia y no condena. Lucha por la justicia y la verdad. Será perseguido hasta la muerte.

En el evangelio de Juan, se atreve a decir a sus adversarios: «¿Quién de vosotros podrá acusarme con razón de haber cometido alguna falta?» (Jn 8,46). Terrible pregunta que puede volverse como un bumerán contra quien la hace. Nadie se atrevería a decir algo así, a no ser un loco. Pero cuando los dementes pronuncian semejantes fórmulas, es en general para condenar al género humano, del que ellos pretenden ser única excepción. En Jesús no se trata de esto. Esas palabras las afirma un hombre que es espontáneamente benévolo con los pecadores y que se guarda de condenar a nadie. Jesús anuncia un Reino que transformará la figura de este mundo; pero eso no le basta: presenta ya signos de él curando muchas veces a los enfermos con los que se encuentra (Mt 8,16-17).

### *La cercanía a los pecadores*

Este rasgo es particularmente revelador de la actitud de Jesús. Está tanto más fundamentado históricamente cuanto que a menudo provoca escándalo y obliga a Jesús a justificarse de manera aún más provocadora. «Si este fuera un profeta —piensa el fariseo Simón—, conocería quién y qué clase de mujer es la que lo toca. Una pecadora» (Lc 7,39). «Este acoge a los pecadores, y come con ellos» (Lc 15,2). A lo que responde Jesús: «Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos. No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores, para que se conviertan» (Lc 5,31-32). «Os aseguro que los publicanos y las prostitutas entrarán en el reino de Dios antes que vosotros» (Mt 21,31). Estas últimas palabras siguen siendo igualmente provocadoras cuando un sacerdote las pronuncia hoy.

El pecador público era un ser impuro del que había que alejarse. La sociedad judía lo juzgaba severamente y lo marginaba. Jesús, por el contrario, se acerca a los pecadores y deja que se le acerquen. Se toma en favor suyo un buen número de libertades con respecto a la Ley. Su actitud respecto de ellos es un testimonio más de sus «pretensiones» exorbitantes, porque él ha venido a ofrecer un signo decisivo del Reino perdonando los pecados. Come a menudo con ellos (Mt 9,11; Mc 2,16) y hace que lo inviten a alojarse con ellos (Lc 19,5-7), manifestando con sus hechos la actitud de misericordia que proclama. Da origen así a uno de los motivos comunes de su reprobación. Se le reprocha incluso «celebrar banquetes» con los pecadores (Lc 15,2)<sup>3</sup>.

La cercanía a los pecadores no significa en absoluto en Jesús compromiso con el pecado. Si los pecadores más «manifiestos» parecen privilegiados, es porque muestran deseos de cambiar de vida. Jesús recuerda que aquel a quien se ha perdonado poco, ama poco (Lc 7,47). Porque los «justos» que se escandalizan son personas, oficialmente, menos pecadoras, pero cuyo corazón está lejos de ser puro. Lo que pasa es que no quieren reconocerse pecadores. Si Jesús dice no haber venido para los sanos sino para los enfermos, es para invitar a todo el mundo a reconocerse, de una manera u otra, enfermo. Por eso el perdón se ofrece a todos. De manera más explícita, lo ofrece, como hemos visto, dos veces: al paralítico de Cafarnaún (Mt 9,2) y a la pecadora en casa de Simón el fariseo (Lc 7,48)<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Para responder a esta acusación, se presenta en el evangelio de Lucas (15,11-32) la parábola del hijo pródigo. Este vuelve arrepentido a la casa de su padre. Por eso hay que matar al ternero cebado y celebrar un banquete. El padre de la parábola representa evidentemente a Dios Padre. Jesús responde así a sus acusadores: lo que yo hago con los pecadores es lo que Dios mismo hace. Yo represento entre vosotros la actitud de Dios hacia los pecadores.

<sup>4</sup> Consideremos, en fin, la actitud ejemplar de Jesús ante la mujer adúltera (Jn 8,1-11). Los que le presentan a la mujer le están tendiendo una trampa. Sea cual sea la actitud que tome, se encontrará atrapado. Si dice que no se la lapide, está siendo infiel a la Ley de Moisés. Si dice que se la lapide, está incitando a una ejecución en la vía pública, y los romanos intervendrán. ¿Que hara para salir de la situación? Su respuesta supera, con mucho, el dilema que se le plantea. Sólo el que este sin pecado tiene derecho a arrojar la primera piedra. El relato muestra entonces a Jesús inclinado y escribiendo en el suelo, sin duda

### La salvación de los cuerpos

Es en este contexto del anuncio del reino de Dios en el que los milagros de curación adquieren sentido. Los milagros de Jesús son signos y anuncios reales de la salvación. Están ligados al anuncio de Jesús de la llegada del reino de Dios. Los evangelistas ponen en sus propios labios la significación que hay que dar a los milagros. A los enviados de Juan Bautista, que le preguntan: «¿Eres tú el que ha de venir, o tenemos que esperar a otro?», Jesús les responde citando libremente a Isaías, en un texto semejante al que leía en la sinagoga de Nazaret, pero con más insistencia en las curaciones: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia el evangelio a los pobres: ¡dichoso el que no se escandalice de mí!» (Mt 11,3-5).

«El que ha de venir» es el personaje misterioso, el mesías esperado, hacia el que convergían las esperanzas del Antiguo Testamento. Así pues, las curaciones son el primer signo de la cercanía del reino de Dios.

El signo evangélico de las curaciones es muy importante para expresar concretamente la naturaleza de este Reino. Significa en primer lugar que el más allá prometido no es una excusa para desentenderse de las miserias actuales de los hombres. El que el reino de Dios no se realice plenamente hasta el final de los tiempos, no supone que haya que dejar las cosas de este mundo como están. La «utopía» del Reino debe movilizar las energías cuanto antes. Hay que hacer todo lo po-

---

para no ver las reacciones de unos y otros. Ante aquellas palabras, los acusadores se van retirando progresivamente, empezando por los más viejos, es decir, los más respetables, pero también los más pecadores. Jesús puede entonces decirle a la mujer: «Tampoco yo te condeno». Ahora bien, él afirma no tener pecado. Por consiguiente, es que tampoco Dios condena a la mujer. Se contenta con decirle: «En adelante no peques más». Jesús, con toda discreción, ha dado la vuelta a la situación. La demanda de los acusadores ha sido desestimada, remitiéndolos a la experiencia de su propio pecado, invitándolos, por consiguiente, a encontrar la verdad de sí mismos. La mujer es perdonada al término de una dolorosa experiencia, e invitada a no volver a las andadas. Se denuncia el pecado de todos, pero sobre todo se revela la misericordia compasiva de Dios, por medio de Jesús, que es su portavoz. ¿Como no admirar la actitud, de una finura extremada, de Jesús, actitud que hace justicia al mismo tiempo a la verdad y a la caridad?

sible por aliviar, aquí y ahora, a los que sufren, y conducirlos a una vida mejor. Jesús hace pues en este terreno lo que puede; aunque, como la larga historia de la beneficencia corporal pondrá de manifiesto, todo lo que se hace queda radicalmente más acá de lo que está por hacer.

Por otro lado, el simple perdón de los pecados podría hacer pensar que el proyecto del Reino sólo se interesa por la salvación de nuestro espíritu. La curación de los cuerpos indica que será la totalidad de nuestro ser y de nuestra condición carnal la que se salvará. La curación del cuerpo es el signo externo del perdón de los pecados, como dice Jesús a propósito del leproso (Mt 8,2-6). El mundo moderno nos ha hecho hacer la experiencia, no sin ambigüedad por lo demás, de que nosotros no «tenemos» un cuerpo, sino que «somos» nuestro propio cuerpo, y todo lo que a este afecta nos afecta a nosotros.

Estos gestos revelan que el Reino proclamado por Dios a los hombres está ya en marcha hacia una nueva creación. Los signos del mismo son aún fragmentarios, provisionales, en sí mismos perecederos, pero son signos de esperanza vueltos hacia el futuro. A través de los milagros se ha revelado algo del fin de los tiempos. «La creación será liberada de la esclavitud de la destrucción para ser admitida a la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (Rom 8,21).

La enfermedad, todos lo sabemos, está ligada también a la muerte. ¿No decimos con frecuencia: «Falleció después de una larga enfermedad»? La curación es una respuesta, muy provisional sin duda, a la angustia de la muerte. Encierra a su modo una promesa de resurrección. Volveremos sobre el sentido exacto de la resurrección de los cuerpos<sup>5</sup>. Pero retengamos por el momento esta dimensión concreta, afectiva y afectuosa, que se le da a nuestra salvación.

Todo esto conlleva una lógica. Jesús se presenta a nosotros como un cuerpo, y como un cuerpo amante. Su cuerpo visible va a jugar un papel muy importante en todo su ministerio. Todo lo que dice y hace Jesús pasa por su cuerpo. Su palabra pasa por su voz de hombre, una voz que cura y libera. Jesús no tiene miedo tampoco de tocar el cuerpo enfermo.

<sup>5</sup> A propósito de la resurrección de Jesús, cf infra, pp. 429-437.

Coge la mano de la suegra de Simón (Mc 1,31). Toca el cuerpo del leproso (Mc 1,41). Toca los oídos y la lengua del sordomudo (Mc 7,33). Se deja tocar por la mujer aquejada de flujos de sangre (Lc 8,44-46).

Las comidas ocupan también un gran espacio en los evangelios. Con gran discernimiento, una madre de familia le decía al párroco, que encontraba a todos sentados a la mesa: «¡En nuestra casa es como con los apóstoles: estamos siempre sentados a la mesa!». Jesús no puede permanecer indiferente ante los que pasan hambre. Siente compasión de la muchedumbre que lo ha seguido a una región desierta donde no hay qué comer. Esta vez no son los otros los que lo invitan a comer: es él quien invita a su propia mesa. Hace que se distribuya pan y pescado. Asume todo el simbolismo de la comida, en la que no sólo comen la familia y los amigos, sino que se comparten los alimentos y la conversación. La comida es un momento de cálida convivencia humana, de comunión. Las multiplicaciones de los panes están por lo demás ligadas a momentos fuertes en la predicación de Jesús. Sus palabras y sus gestos estarán en el origen de los sacramentos, que pasan igualmente de su cuerpo a nuestros cuerpos. Las comidas de Jesús anuncian en fin la comida de la última cena y el compartir de la palabra y el pan en la celebración de la eucaristía.

En definitiva, la anunciada venida del Reino es inseparable de la presencia de Jesús. La actitud que subyace en sus gestos de curación revela su misma persona. Porque los milagros son obras de Dios. Jesús los realiza con su propia autoridad, pero siempre en vinculación con su Padre. «Si él no fuera Dios, no podría hacer nada» (Jn 9,33), dice el ciego de nacimiento curado por Jesús. Los milagros autentifican la misión de Jesús y contribuyen a revelar su ser. Pero sólo funcionan así dentro del conjunto del testimonio evangélico. Sólo ligados a la resurrección alcanzarán su sentido definitivo.

### *Jesús ante la contradicción: la acogida y el rechazo*

La euforia de los primeros tiempos de la predicación de Jesús era provisional. Muy pronto el comportamiento y las palabras

de Jesús crean una tensión creciente entre él y los representantes del pueblo, los que los evangelios llaman «los escribas y fariseos», y Juan «los judíos». De este incremento de la tensión el evangelio de Marcos es el primer testigo, puesto que se refiere a ella desde los primeros capítulos. Jesús experimenta el fracaso de su predicación en Nazaret, el pueblo de su infancia, y comprueba que nadie es profeta en su tierra. El evangelio de Juan está construido como un largo debate entre Jesús y los judíos. El relato de los hechos y gestos de Jesús es relativamente reducido con respecto al lugar que ocupan los discursos, que se van sucediendo en un clima de hostilidad, sorda o declarada. Pero las nubes de tormenta se van haciendo cada vez más amenazadoras. A partir por lo menos de lo que se conoce como el «giro de Cesarea», el momento de la confesión de fe de Pedro, Jesús se da cuenta de que su suerte será la suerte de los profetas, es decir, una muerte violenta. Esta convicción es expresada en los evangelios por los tres anuncios sucesivos de la próxima pasión (Mt 16,21-23; Mc 8,31-33; Lc 9,22).

No obstante, la predicación de Jesús no ha sido vana. Con ella ocurre como con la semilla de la parábola del sembrador. Unos pocos granos han caído en tierra buena; unos pocos han fructificado. Pero son signo de la gran cosecha de los últimos tiempos. Al término de su ministerio público y en los umbrales de su pasión, ¿qué piensa de él la parte de la «muchedumbre» que aún tiene puesta en él su confianza? El mismo Jesús hace esta pregunta a sus discípulos: «¿Quién dice la gente que es el Hijo del Hombre?». Ellos contestan: «Unos, que Juan Bautista; otros, que Elías; otros, que Jeremías o uno de los profetas» (Mt 16,13-14). El denominador común de estas respuestas es la idea de profeta. La gente proclama también a Jesús «hijo de David» en un sentido mesiánico. Pero el perfil de la identidad de Jesús sigue siendo borroso. En el grupo de los discípulos de Jesús se irá más allá, pero sin llegar a una conclusión definitiva.

### *Jesús se revela revelándole al hombre su propia verdad*

En su manera de hablar y de vivir, Jesús no sólo se comporta como un *verdadero hombre*, sino también como un *hombre verdadero*, es decir, como alguien que realiza a la perfección la vocación del hombre. Si se ahonda aún más en el alcance de su comportamiento, se puede decir que Jesús es la *verdad del hombre*. Porque nos revela a todos y cada uno lo que somos y lo que debemos ser.

La vida terrena de Jesús tiene sin duda por finalidad revelar el misterio de Dios. Pero lo hace empezando por revelar el misterio del hombre. Lo primero que los evangelios nos invitan a verificar es si podemos adherirnos a un testimonio que nos revela toda la profundidad del hombre. Jesús no podía revelarnos el misterio divino de manera inmediata y directa. Tal anuncio no sólo habría sido incomprensible, sino que además no habría tenido nada que ver con nosotros. No pasemos por alto pues una etapa esencial, querida por Jesús en virtud de su misma encarnación. Él se presentó a nosotros como un hombre. Y como hombre debemos empezar por acogerlo, como hombre cuya palabra y cuyo comportamiento nos afectan en lo mejor de nosotros mismos y nos permiten comprendernos mejor.

Es lo que el Vaticano II subraya diciendo en primer lugar y de manera general: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado (...). Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (GS 22).

Luego el concilio subraya la manera en que Jesús quiso compartir las situaciones normales de la vida en la convivencia con los hombres. Asumió la condición humana: «El propio Verbo encarnado quiso participar de la vida social humana. Asistió a las bodas de Caná, bajó a la casa de Zaqueo, comió con publicanos y pecadores. Reveló el amor del Padre y la excelsa vocación del hombre evocando las relaciones más comunes de la vida social y sirviéndose del lenguaje y de las imágenes de la vida diaria corriente. Sometiéndose voluntariamente a las leyes de su patria, santificó los vínculos huma-

nos, sobre todo los de la familia, fuente de la vida social. Eligió la vida propia de un trabajador de su tiempo y de su tierra» (GS 32)

¿En que consiste esta verdad del hombre que Jesús nos revela? Puede resumirse en el término «para» (H. Schurmann). Jesús vive para los demás, para sus hermanos los hombres. Vive para Dios, su Padre, de tal modo que no se pueden separar estas dos orientaciones. Toda su vida está vuelta hacia estos dos horizontes, que en realidad no son más que uno. Está totalmente disponible a las necesidades de sus hermanos. No hay en él ningún conflicto entre el servicio a los demás y el servicio a su Padre. La exigencia de la oración, que ocupa un lugar muy importante en su vida, nunca se convierte en una excusa para negar un servicio urgente. Esta doble orientación no es sino cumplimiento de los dos mandamientos principales de la Ley, que Jesús asume sin titubear. Al letrado que le pregunta «Maestro, ¿cuál es el mandamiento principal de la Ley?», Jesús le contesta «Amaras al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente». Este es el principal y primer mandamiento. El segundo es semejante a este «Amaras a tu prójimo como a ti mismo». En estos dos mandamientos se resume toda la Ley y los profetas» (Mt 22,37-39)

Pero con el mismo movimiento Jesús nos revela en su persona algo que es *mas que hombre*. Él es mas que Jonás y mas que Salomón (Mt 12,41-42). El término «mas» puede parecer insuficiente, es sin embargo el que usa el evangelio. Ese «mas» invita a ir mas allá para descubrir lo que encierra. Vivir a este nivel de cumplimiento es al mismo tiempo profundamente humano —nos revela nuestra propia vocación— y mas que humano —se acerca a lo divino—. El mismo comportamiento revela pues a la vez al hombre lo que es ser hombre y lo que es ser el enviado filial de Dios<sup>6</sup>

La presencia de Jesús, su palabra única, su afecto por los

---

<sup>6</sup> Esto es posible porque el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Esta afirmación podía parecer enigmática: su sentido se manifiesta en la persona de Jesús, cuya única existencia remite a la vez al ser del hombre y al de Dios. La humanidad de Jesús nos remite a una misteriosa humanidad de Dios.



pecadores, sus gestos de curación con los enfermos, su benevolencia con todos, su sentido de Dios y su sentido de los hombres, ofrecen una respuesta concreta a nuestros interrogantes más profundos acerca de nuestra vida y nuestro destino, nuestro presente y nuestro futuro<sup>7</sup>

Estas conclusiones sobre el valor revelador de la existencia de Jesús siguen siendo provisionales, dado que se detienen en el umbral de la pasión de Jesús. Pero la cuestión misma de su identidad se agudiza entonces: ¿Cómo se comportara en la adversidad? ¿Que será de sus proclamaciones del Reino cuando el mismo tenga que afrontar personalmente sus consecuencias? ¿Tendrá miedo y rehuirá el peligro? ¿Buscará algún compromiso para «salvar el tipo»? En definitiva, ¿se desviará de su misión? ¿O, por el contrario, seguirá su camino al mismo paso y en la misma dirección?

De momento, recojamos el testimonio de un estudiante de teología sobre Jesús, hombre «limpio»: «No un hombre que se ha hecho transparente, sino un hombre transparente, no un hombre que ha renunciado a sí mismo, sino un hombre vacío de sí mismo, no un hombre a quien el amor ha ocupado por completo, sino en quien el amor lo es todo, de manera natural, sin que se pueda percibir en él la menor tensión, el menor conflicto entre sus deseos y sus actos: alguien —el único— que tiene la fuente y el impulso de su ser en sí mismo»

---

<sup>7</sup> En virtud de esto su testimonio es creíble para nosotros como dice el teólogo luterano alemán Paul Tillich (1886-1965): «Las respuestas que conlleva el acontecimiento de la revelación solo son significativas en la medida en que están en correlación con cuestiones que afectan al conjunto de nuestra existencia ( ) Solo los que han conocido por experiencia el impacto de lo transitorio, la ansiedad que les hace tomar conciencia de su finitud, la amenaza del no ser pueden entender lo que significa la noción de Dios. Solo los que han hecho la experiencia de las ambigüedades trágicas de nuestra existencia histórica y se han planteado en toda su amplitud la cuestión del significado de la existencia, pueden comprender lo que significa el símbolo del reino de Dios. La revelación responde a preguntas que se han planteado y que seguirán planteándose siempre porque son nosotros mismos» (P. TILlich *Theologie systématique* I Planete Paris 1970 127 [trad. esp., *Teología sistemática* I, Sígueme Salamanca 1981<sup>2</sup>])

## II LA GENESIS DE LA FE DE LOS DISCIPULOS

Pero Jesús no se contentó con anunciar el Reino en Galilea, y luego en Judea, yendo de pueblo en pueblo. Desde el comienzo de su actividad pública llama a una docena de hombres para que lo sigan. Estos dejan su familia y su oficio y lo acompañan en sus desplazamientos. A partir de entonces viven juntos. Los cuatro evangelistas dejan constancia de la constitución temprana del grupo de «los doce» por Jesús. Aunque el número doce tiene un valor simbólico, ya que evoca las doce tribus del pueblo de Israel, el conjunto de los historiadores reconoce que la constitución del grupo se remonta al mismo Jesús y responde a una intención suya. Los doce serán «formados» por Jesús a través de todo lo que conlleva una convivencia prolongada.

### *Todo empezó con un encuentro*

«Todo empezó con un encuentro. Algunas personas entraron en contacto con Jesús de Nazaret y se quedaron con él. Por este encuentro y por lo que estaba en juego en la vida y la muerte de Jesús, sus vidas recibieron un nuevo significado» (E. Schillebeeckx<sup>8</sup>). Sobre las formas de este encuentro, los evangelios sinópticos son muy escuetos. Jesús camina por la orilla del lago; llama sucesivamente a dos parejas de pescadores, que lo siguen al punto (Mt 4,18-22), y lo mismo ocurre con Mateo, el recaudador de impuestos (Mt 9,9). Luego se nos da la lista de los doce (Mt 10,2-4), precisando el evangelio de Marcos por su parte que Jesús llamó «a los que él quiso» y que los eligió «para que estuvieran con él» (Mc 3,13-14). Muy pronto los envía a una primera misión —hoy diríamos que a «hacer prácticas»— para que aprendan el oficio de misioneros de la palabra. Pero no sabemos nada de ellos ni de las disposiciones que los llevaron a seguir este camino.

<sup>8</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Jesús de Nazareth. Le récit d'un vivant*, Lumière et Vie 134 (1977) 14.

El evangelio de Juan da mayor densidad a estos relatos. Algunos discípulos de Juan Bautista han oído hablar de la aparición en escena de Jesús. Toman la iniciativa y le preguntan dónde vive: «Él les dijo: “Venid y lo veréis”. Fueron, vieron dónde vivía y permanecieron con él aquel día. Eran como las cuatro de la tarde» (Jn 1,39).

El tono del versículo tiene un aire de recuerdo personal, pero guarda secreto acerca del contenido del encuentro. Este fue suficientemente decisivo como para que el boca a boca funcionara y los dos discípulos dijeran a sus hermanos y a sus amigos que habían «encontrado al Mesías» (Jn 1,41). El relato de Juan invita a pensar que algo muy fuerte ocurrió durante este primer encuentro.

### *La convivencia*

A partir de este momento los doce discípulos siguen a Jesús en sus desplazamientos. El grupo debía de tener alguna organización, puesto que sabemos que Judas era el que tenía la bolsa. Los discípulos escuchan las grandes predicaciones de Jesús y son testigos cercanos de sus gestos desconcertantes. En esto son objeto de la misma pedagogía fundamental que la muchedumbre. Se han encontrado con un hombre, al que han seguido. También ellos son invitados a reconocer en él *más que a un hombre*.

Pero la convivencia permite un conocimiento más estrecho e íntimo. Hace posible una progresión por etapas. Cuando la gente se ha ido, los discípulos hacen preguntas a Jesús y le piden que les explique las parábolas (Mc 4,33). La casa de Simón (Pedro) y Andrés parece haber sido para Jesús un lugar de residencia, centro de irradiación de sus viajes misioneros (Mc 1,29). Están también las largas horas de marcha a pie juntos. El marco de esta convivencia les permite recibir una enseñanza más completa, pero también y sobre todo quedar más marcados por la persona de Jesús. Los discípulos son asimismo los únicos testigos de cuatro milagros (Mc 4,35-5,43). De este modo, «Jesús se consagra a la formación de sus discípulos, los introduce en la comprensión

de su persona, de su obra y de su propia misión» (J. Delorme)<sup>9</sup>.

Jesús pues no los reunió un día para decirles: «Voy a revelar un gran secreto: soy el Hijo de Dios». Esa no es su pedagogía. Jesús nunca pone las palabras por delante de la realidad. Y aun suponiendo que hubiera actuado así, ¿hubieran podido entender los discípulos tal revelación? Prefirió que fueran «adivinando» progresivamente, a partir de la convivencia, su identidad. No es que se tratara de una especie de adivinanza. Pero la respuesta a la pregunta por la identidad de Jesús sólo puede darse a través de una relación personal con él<sup>10</sup>.

Se ha podido decir que «no hay gran hombre para su ayuda de cámara». De este modo los discípulos constatan los aspectos más íntimos de Jesús. Necesita dormir (Mt 8,24). Tiene momentos de cansancio (Jn 4,6-7). Siente hambre y sed (Mt 4,2; Jn 4,7; 19,28). Come y bebe (Mt 11,19). Más aún, experimenta sentimientos muy humanos. Conoce la exaltación de la alegría (Lc 10,21) y el peso de la tristeza (Mt 26,37-38). Es capaz de llorar de pena o de amistad (Lc 19,41; Jn 11,34). Se siente movido por la compasión (Lc 7,13), la cólera (Mt 21,12-17) o el intenso afecto (Mc 10,21). Ama a los niños y los pone como ejemplo (Mc 10,13-16). Entre sus discípulos, nos dice Juan, había uno al «que Jesús amaba» (Jn 13,23). Se retira con sus discípulos a orillas del mar para escapar de la muchedumbre (Mc 3,7). Los invita a descansar un poco (Mc 6,31).

Sin embargo, estos rasgos no disminuyen la figura de Jesús; son los rasgos de la condición humana. Más bien lo acercan a nosotros. La vida privada de Jesús, si se puede decir así, no arroja ninguna sombra sobre su vida pública. El misterio de su persona se mantiene. Los discípulos son testigos de sus largas horas de oración, para las que busca la soledad (Mc 1,35-37).

---

<sup>9</sup> J. DELORME, *Lecture de l'Évangile selon saint Marc*, Cahiers Évangile, 1972, 32 (trad. esp., *El evangelio según san Marcos*, Verbo Divino, Estella 1986<sup>10</sup>).

<sup>10</sup> En este punto hay que reconocer que el evangelio de Juan constituye una relectura *a posteriori* de la enseñanza de Jesús. Ya que este habla a menudo en primera persona para decir: «Yo soy...». De este modo se pone en los propios labios de Jesús la interpretación completa del misterio de su persona. Sigo aquí la presentación de los sinópticos, más cercana a la historia.

En cuanto al retrato de los discípulos, los evangelistas no los halagan, en particular Marcos. A menudo no entienden lo que pasa (Mc 8,17-21). Siguen abrigando ambiciones muy humanas. Dos de ellos aspiran a sentarse a la derecha y a la izquierda de Jesús en su reino (Mc 10,35-45). Se preguntan cuál de ellos es el más grande (Mc 9,34). En el momento de la pasión se dispersan por miedo. Judas traiciona a su maestro (Mc 14,10-11) y Pedro reniega de él (Mc 14,66-72). Parecen permanecer fuera de lo que son la persona, la obra y la misión de Jesús.

Sin embargo, no dejan de seguirlo, ni siquiera cuando otros abandonan a Jesús porque sus palabras son demasiado «duras» (Jn 6,60). Su experiencia interior es fuerte, pero aún está sin depurar, hay en ella movimientos encontrados. Avanzan por el camino de una fe mezclada todavía con mucha falta de fe. La cuestión de la identidad de Jesús se presenta constantemente a su espíritu. ¿Quién es este hombre?

### *Antes de la confesión de Cesarea*

Para responder a esta cuestión que se plantea sin cesar, los discípulos cuentan con su propio horizonte cultural y religioso, el del Antiguo Testamento. El desvelamiento de la identidad de Jesús necesita un lenguaje y se sirve de las representaciones procedentes de su fe judía.

En la medida en que podemos remontarnos a las primeras interpretaciones de la identidad de Jesús (E. Schillebeeckx), parece que la noción de profeta es la más antigua. Jesús es un nuevo profeta, que se inscribe y se entiende a la luz del papel de los profetas de Israel. Sin embargo, no es un profeta como los demás, uno más en la serie y tras el cual vendrían otros. Hay en él algo *más* que el carácter profético. Él es el último de los profetas, no sólo el último de una serie, sino el profeta definitivo, después del cual no puede haber otro. Es el profeta absoluto, el que anuncia y cumple el proyecto de Dios de manera insuperable. Con él ha llegado el «fin de los tiempos». La venida de Jesús se produce en un momento en que la conciencia de la inminencia del fin de los tiempos estaba muy pre-

sente. Él mismo parece haberla compartido. Se trataba sin duda de un error desde el punto de vista meramente cronológico. Pero los cristianos comprendieron pronto que la venida de Jesús, si no conllevaba el fin de los tiempos, sí que inauguraba «los tiempos del fin».

### *La confesión de Cesarea de Filipo*

Encontramos ya la escena a propósito de la pregunta de Jesús: «¿Quién dice la gente que soy yo?». Pero para los discípulos la pregunta tiene una intensidad mayor, porque ellos han vivido una experiencia peculiar que ha de permitirles responder de manera más firme: «Y vosotros, ¿quién decís que soy?» (Mt 16,15). Puede glosarse así: «Y vosotros, que habéis convivido estrechamente conmigo, que me habéis oído hablar a la gente y hablar con vosotros en privado, que sois testigos de la “pretensión” que encierran mis palabras, ¿qué pensáis de mí en definitiva? Delante de Dios, ¿quién soy?».

Pedro entonces, sin duda en medio y en nombre de los doce, responde: «Tú eres el Cristo» (Mc 8,29; Lc 9,20); y el evangelio de Mateo añade: «el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). La primera fórmula nos remite a la escena tal como debió de ocurrir. La segunda expresa verosímelmente la confesión de la comunidad cristiana primitiva, que, a la luz de la resurrección, confiesa la verdadera divinidad de Jesús.

Pedro expresa aquí una fe real, deliberadamente comprometida, aunque aún imperfecta. Esto es tanto más cierto cuanto que el mismo Jesús reconoce esta respuesta de fe como una revelación<sup>11</sup>. En su interpretación de la identidad de Jesús, Pedro está habitado por una gracia que viene de Dios Padre.

¿Qué significa aquí el término «Cristo»? Traduce el término hebreo *massiah*, que significa «mesías», figura misteriosa progresivamente perfilada por las profecías del Antiguo Testamento. Literalmente, «mesías» significa el «ungido» del Señor. En el Antiguo Testamento, el rey y el sacerdote eran ungidos con aceite. No ocurría lo mismo con el profeta. Pero

<sup>11</sup> Cf supra, pp 190-192

este era considerado como el ungido de Dios en virtud del don del Espíritu que había recibido, que se consideraba una unción espiritual. El término «Mesías» había pasado a designar también una figura que había de venir, que debía manifestarse de manera gloriosa al final de los tiempos y realizar en la tierra el reino de Dios. Esta figura es la que el pueblo judío sigue esperando hoy. Se entiende que se aplicara a Jesús y que sirviera para descifrar su identidad. Más tarde el término *Christos* se convertirá, no sólo en el resumen de todos los títulos de Jesús, sino también en su segundo nombre. Entonces se enriquecerá con el sentido de todos los otros títulos y conllevará la significación plena de «Hijo de Dios»<sup>12</sup>.

En el momento en que Pedro confiesa a Jesús como el Cristo, no se ha llegado todavía a esta significación plena. Su confesión de fe sigue estando velada. La continuación y el fin de la vida de Jesús, su muerte y su resurrección, permitirán a los discípulos llegar hasta el final de su fe y atreverse entonces a proclamarla.

La cuestión mesiánica se planteaba sin duda a propósito del profeta Jesús. Algunas reacciones de la gente se remiten a esta figura. Pero parece que Jesús no fue en absoluto partidario de la difusión de este término. Esto forma parte del «secreto mesiánico», que concierne sobre todo al evangelio de Marcos. Cada cierto tiempo Jesús prohíbe a sus discípulos que difundan lo que han aprendido de él. Debía temer sin duda las interpretaciones temporales de este título. La espera mesiánica incluía en efecto la esperanza del restablecimiento de Israel como reino independiente y respetado. Jesús no quiere tener nada que ver con este planteamiento. Se retira a la montaña cuando se da cuenta de que la gente quiere proclamarlo rey (Jn 6,15). Por eso se verá obligado a precisar: «Mi reino no es de este mundo».

En Cesarea acepta sin embargo el título de Mesías, pero instando enseguida a los discípulos a no decir nada (Mc 8,30). Vuelve enseguida su atención hacia su cercana pasión. Este desvanecimiento de ilusiones escandalizará a Pedro. Después, Jesús será más claro todavía en el marco de su comparecencia

---

<sup>12</sup> Cf infra, pp. 406s

ante el sanedrín, aceptando el título de Mesías (Mc 14,61-62), y ante Pilato, aceptando el de rey (Mc 15,1-15) Pero esta ya entonces en posición de acusado, casi de condenado, y las ambigüedades de un mesianismo temporal han desaparecido por completo La inscripción de la cruz «El Rey de los judíos» (Mc 15,26) recoge el título real y mesianico, pero esta vez como motivo principal de su condena y ejecución

Los discípulos fueron pues mucho más lejos que la gente en el camino de la fe Y sin embargo, su fe sigue siendo incompleta, y sobre todo muy frágil Jesús les ha hablado varias veces de la pasión que se acerca Los discípulos dan muestras de que no logran asumir esta perspectiva ¿Que ocurriera cuando tengan finalmente que enfrentarse con la prueba suprema?

### III CONCLUSION LA ARTICULACION DE LA HISTORIA Y DE LA FE

Al término de este doble recorrido que nos ha llevado a verificar primero el fundamento histórico de la existencia de Jesús y a repasar después la propuesta evangélica que invita a entrar en un encuentro personal con él, podemos sintetizar el modo en que la historia y la fe combinan mutuamente sus esfuerzos Porque no son como dos raíles de ferrocarril, que nunca se juntan En todo acto de fe ambas son solidarias Nadie puede creer renunciando a su razón y eludiendo justificar ante ella su acto de fe De lo contrario la fe no sería un acto auténticamente humano

El creyente necesita la historia como fundamento de su fe, porque no puede fundar esta sobre un error o una mentira Tendrá incluso que estar volviendo siempre a la historia, si quiere que su fe siga siendo un acto razonable La fe tiene un contenido anterior a ella, dado que se presenta en forma de relato histórico de un acontecimiento concreto, inscrito en el tiempo de la historia universal



Y sin embargo, no corresponde a la historia aportar la prueba de la fe. La historia no produce la fe, como tampoco el razonamiento puramente racional produce el reconocimiento de la divinidad de Jesús. Entre la historia y la fe hay un umbral de libertad que solo el creyente traspasa. A partir de este momento, no es ya un investigador que se interroga sobre los hechos, sino un hombre que por un acto personal de síntesis reúne los datos de hecho como signos de una presencia nueva, de una manifestación de lo divino en la historia. Se convierte en alguien que ha encontrado a otro, ha puesto en él su confianza y lo ha reconocido como alguien que puede salvarlo, es decir, dar a su vida un sentido definitivo. Ha hecho la experiencia de que el Dios absolutamente trascendente se revela, se manifiesta y se da.

¿Significa eso que la historia no sirve para nada, puesto que nunca constituye prueba? No. La historia aporta signos indispensables. Por otra parte, cuando el creyente vuelve a la historia, descubre un mayor número de signos, que antes de acceder a la fe ciertamente no lo habrían convencido. La fe lo remite a la historia, y la historia, por su parte, lo remite a la fe.

La historia y la fe son arrastradas de este modo a un «comercio» e intercambio constantes. Es capital por tanto que no se pierda entre ellas la continuidad, aun cuando al mismo tiempo haya que reconocer también una discontinuidad radical. Esto acontece también con el discernimiento de los milagros, que, más allá de su carácter de hechos, pertenecen al orden de los signos. «Los milagros discernen la doctrina y la doctrina discernen los milagros», dice Pascal<sup>13</sup>. Lo que se puede comentar diciendo: «No hay en esto círculo vicioso. Porque no es desde el mismo punto de vista desde donde se discernen mutuamente. La doctrina da sentido al milagro, y el milagro esboza y simboliza lo que anuncia la doctrina» (H. Bouillard)<sup>14</sup>. Por una parte, el discernimiento del milagro supone la fe, que es en la mayoría de los casos una condición previa. Por otra, el milagro confirma y aumenta la fe. Porque el milagro nunca se impone de manera coercitiva. Se dirige a la libertad.

<sup>13</sup> B. PASCAL *Pensees* 832 (Lafuma)

<sup>14</sup> H. BOUILLARD *Lidée chrétienne du miracle* Cahiers Laennec 8 n. 4 (1948) 29

Entre la historia y la fe el círculo es por tanto necesario, porque la historia invita a la fe y la fe remite sin cesar a la historia. Es el círculo en el que nos encontramos y del que no podemos escapar, como no podemos escapar de nuestra sombra.

Jesús, en definitiva, es *uno*, y el creyente también es una persona *única*. Este último no puede desdoblarse indefinidamente en historiador y en creyente. Por eso, quien lee hoy los evangelios es remitido a su actitud personal. El investigador debe ser consciente «de que nunca puede ser sólo un *científico*, de que, en la realización de su existencia (...), no puede nunca decidirse *sólo* de acuerdo con las leyes de las ciencias exactas» (K. Rahner).

## La pasión y la cruz de Jesús

El sentido de nuestra vida y el sentido de nuestra muerte son lo mismo. Es la manera de morir lo que marca y sella el sentido de una existencia. Mientras Jesús no hace frente a esta experiencia suprema, el sentido definitivo de su vida, tanto de sus palabras como de sus obras, está aún por ver. Lo hemos visto manifestar una «pretensión» extraordinaria presentándose como quien vive en una intimidad única con Dios, a quien llama Padre suyo. ¿En qué para todo esto?

Como siempre en la historia de la humanidad, tales pretensiones provocan la sospecha y, rápidamente, la incredulidad. Es propio de los locos o de los «iluminados» el afirmar que son Napoleón, o incluso Dios. Estas sospechas y estas interpretaciones tampoco faltaron en el caso de Jesús. En una ocasión son sus parientes quienes vienen a buscarlo y a interrumpir su predicación. Porque, dicen, «que estaba loco» (Mc 3,21). Esta acusación de locura se encuentra en el evangelio de Juan: «Está endemoniado y loco. ¿Por qué lo escucháis?» (Jn 10,20). Ni siquiera los miembros de su familia creen en él. En definitiva, se podría decir, ¿qué piensa Dios mismo de Jesús? ¿Está dispuesto a ponerse de su parte y a legitimar sus pretensiones, o, por el contrario, lo dejará «caer»?

Esto es lo que está en juego en la muerte de Jesús. Hayamos sido o no sensibles a la «seducción» original que ejercía y ejerce aún la persona de Jesús, tenemos que seguir su itinerario hasta el final. ¿Qué testimonio dará Jesús en su muerte? Para verlo habrá que volver una vez más a los textos de los evangelios, leerlos y releerlos si es necesario.

La muerte de Jesús es menester estudiarla en primer lugar

partiendo de la historia Tenemos que preguntarnos tambien que sentido le dio Jesus Entonces podremos seguir los jalones de un itinerario sorprendente, en el curso del cual la cruz, ignominiosa e infamante, se transforma en cruz gloriosa, fuente de salvacion

## I LA PASION DE JESUS ANTE LA HISTORIA

### 1 La cruz, instrumento de suplicio

La practica antigua de la crucifixion es sin duda de origen persa Se uso primero entre los «barbaros», quienes la utilizaron como castigo politico y militar para personas de alto rango Los griegos, y mas tarde los romanos, la adoptaron En el Imperio romano iba precedida por lo general de una flagelacion, y el condenado portaba sobre sus hombros el madero transversal de la cruz hasta el lugar del suplicio Fue tambien comun en el mundo judio

La forma de la cruz podia ser muy diversa podia ser un simple poste, o tener forma de T mayuscula (*tau griega*), estando apoyado el madero transversal sobre el vertical, en forma de un bieldo con dos pinchos, o bien tener forma de cruz latina, con el travesaño mas abajo del extremo del madero vertical Un letrero indicaba el motivo del suplicio El condenado podia estar completamente desnudo, con la cabeza hacia arriba o hacia abajo, a veces empalado, con los brazos extendidos

El suplicio de la cruz solo se utilizaba para las clases bajas de la sociedad y los esclavos Normalmente los ciudadanos romanos estaban exentos de el, a menos que la gravedad de su delito les hiciera ser considerados desposeidos de sus derechos civiles Se aplicaba tambien a los extranjeros sediciosos, a los criminales y a los bandidos Fue lo que ocurrio en Judea con motivo de diferentes revueltas politicas en epoca de Jesus Las fuerzas romanas lo aplicaron en muchas ocasiones en contra de los judios

A la crueldad propia del suplicio de la crucifixion —suplicio de muerte lenta que daba libre curso a numerosos gestos de sadismo— se unia su caracter infamante (Celso), escandaloso e incluso «obsceno» El crucificado quedaba privado normalmente de sepultura y era abandonado a las bestias salvajes y a las aves de presa La cruz era un «signo de verguenza», un «poste infame», un «madero criminal» (Seneca), «el suplicio mas cruel y mas repugnante» (Ciceron) «La muerte en cruz, suprema infamia», dice Origenes Se le atribuia por eso un gran poder de disuasion Era casi una forma de sacrificio humano Tenia como objetivo deshumanizar al maximo la muerte y quitarle al ajusticiado toda dignidad en su manera de morir Este por lo general se debatia en medio de gritos atroces

En la tradicion judia, «el que muere colgado es maldito de Dios» (Dt 21,23) Pablo retomara este tema diciendo que Cristo se ha hecho «maldicion por nosotros», porque esta escrito «Maldito el que esta colgado en un madero» (Gal 3,13) Salvo raras excepciones, el tema de la crucifixion esta ausente de la mitologia griega, aunque Platon, pensando en Socrates, percibiera la grandeza del justo sufriente<sup>1</sup>

Estas breves indicaciones bastan para comprender la especie de provocacion que podia suponer el anuncio de un salvador crucificado Cuando san Pablo habla de «locura» y de «escandalo» a los ojos de los paganos y de los judios, no esta incurriendo en ninguna exageracion retorica Son otros muchos los testimonios que vienen a confirmar el suyo «Los paganos —escribe Justino— dicen que nuestra locura consiste en colocar a un hombre crucificado en el segundo lugar, despues del Dios inmutable y eterno, el Dios creador del mundo»<sup>2</sup>

Los judios tienen exactamente la misma reaccion «Poneis vuestra esperanza en un hombre que ha sido crucificado»<sup>3</sup> En la colina romana del Palatino se ha encontrado, entre otras pintadas, una caricatura que representa a un hombre en oracion,

<sup>1</sup> PLATÓN *La Republica*, 361e-362a

<sup>2</sup> JUSTINO *Apologia* I 13, 4

<sup>3</sup> JUSTINO, *Dialogo con Trifon*, X, 2-3

levantando los brazos en gesto de adoración delante de la imagen de un crucificado con cabeza de burro. Una inscripción dice «Alexamenos adora a su Dios». Esta sátira revela la reacción popular de los paganos. La crucifixión de Jesús constituiría durante mucho tiempo una objeción radical a la predicación del cristianismo.

## 2. La pasión de Jesús crucificado

Sobre la pasión de Jesús, la información de que disponemos es muy precisa. Su crucifixión y su muerte están bien atestiguadas por los documentos históricos externos (Tácito, Flavio Josefo). Por lo que se refiere a las fuentes cristianas, disponemos de cuatro relatos sobre la cronología de los acontecimientos, en los que hay múltiples variantes, pero que siguen el mismo esquema global y recogen los mismos elementos esenciales. Los relatos evangélicos conceden a la pasión un espacio literario considerable. Se ha podido decir que los evangelios son relatos de la pasión precedidos de una larga introducción (M. Kahler). El orden seguido por el evangelio de Juan parece el más cercano a la realidad. La discreción y serenidad de estos relatos son también signos de autenticidad. Sin duda, en muchos detalles la indagación sigue abierta. Pero en opinión de todos, incluso de los más pesimistas, se trata del acontecimiento más claramente atestiguado de la existencia de Jesús desde el punto de vista histórico.

Son muchos en efecto los datos confirmados por lo que era costumbre en las crucifixiones: el letrero con la causa de la condena colocado en la cruz, el reparto de la ropa, la bebida embriagadora, el hecho de quebrar las piernas al condenado, los lamentos de las mujeres, el suplicio de varios condenados a la vez (X. Léon-Dufour). Algunos de los detalles mencionados lo son sin duda porque recordaban algo de un salmo o una profecía. Pero no se puede decir que estos relatos fueran «inventados» a partir de los textos del Antiguo Testamento.

La rapidez con que se suceden los acontecimientos, desde el arresto de Jesús hasta su muerte, no sorprende hoy; pero en la mentalidad de la época es muy verosímil. Las partes im-

plicadas tenían prisa en acabar, dada la proximidad de la fiesta de la Pascua.

Quedan puntos dudosos en la historia de la pasión. El primero se refiere a lo que ocurrió la noche anterior a la ejecución. ¿Compareció Jesús ante el sanedrín de noche (Mateo, Marcos), o «cuando se hizo de día» (Lucas)? Esta comparecencia, ¿tuvo el valor de un proceso en regla? Porque parece poco verosímil que un proceso jurídico tuviera lugar de noche o al amanecer. Juan es el único que habla de una comparecencia de Jesús ante Anás, el suegro de Caifás, antes de que aquel lo enviara a su yerno. Lucas nos dice que Pilato envió a Jesús ante Herodes, con el fin de desembarazarse del asunto. Pero, ¿qué sentido tenía un proceso judío antes del proceso romano, si el sanedrín no tenía ya derecho de condenar a muerte («derecho de espada»)? ¿Era acaso para ofrecer información complementaria? Por eso se considera hoy que no *hubo proceso judío en el sentido jurídico del término, sino una comparecencia «informal» de Jesús.*

Otro punto: ¿cuál fue el texto exacto del letrero que se puso en la cruz? Los diferentes relatos ofrecen variantes en torno a una misma afirmación esencial. Jesús fue condenado porque pretendía ser «rey de los judíos».

### *La parte de los judíos y la de los romanos*

El gran problema que preocupa a nuestros contemporáneos es el de la responsabilidad respectiva de los judíos y de los romanos en la condena de Jesús. El cristianismo tradicional consideró ante todo la responsabilidad judía, llegando incluso a interpretaciones de ella gravemente abusivas. Al pueblo judío se le llamaba el «pueblo deicida». Se afirmaba que esta muerte no sólo implicaba la responsabilidad de todos los judíos del tiempo de Jesús, sino la de los judíos de todos los tiempos, siendo así proscritos de la humanidad. Esta acusación dio pie incluso a persecuciones. Estos abusos son ciertamente motivo de escándalo. ¿Cómo es posible que la cruz, símbolo de reconciliación entre el cielo y la tierra y entre los hombres, haya llegado a convertirse en un nuevo motivo de condena?

Por fortuna, el Vaticano II, valientemente, ha vuelto a poner las cosas en su sitio<sup>4</sup>.

Hoy la tendencia es inversa. Los historiadores subrayan la responsabilidad romana y atenúan la de los judíos. Dan varios argumentos en este sentido. Las autoridades judías no tenían ya en esta época derecho de condenar a muerte. Es el proceso romano de Jesús el que decide a este respecto. El modo de ejecución por crucifixión era romano, mientras que los judíos practicaban la lapidación<sup>5</sup>. Es el ejército romano el que se encarga de la ejecución. Algunos acusan también a los testimonios evangélicos y, siguiéndolos a estos, a los escritores cristianos, de haber hecho todo lo posible por exculpar a Pilato, presentándolo como un hombre débil y atemorizado que cede a la presión popular, cuando Flavio Josefo y sobre todo Filón lo presentan como cruel y sanguinario.

Todo esto es cierto, y no se puede olvidar que los evangelios se escribieron en un clima de separación de las primeras comunidades cristianas respecto de las sinagogas judías. Pero esto no explica por qué Jesús fue entregado a la justicia romana. La cohorte que detiene a Jesús está formada por soldados romanos, pero es conducida por Judas y por criados de los sumos sacerdotes. Ciertas tradiciones judías antiguas reconocen que los jefes del pueblo tuvieron una participación real en las acusaciones lanzadas contra Jesús (M. Quesnel). Parece que hubo un acuerdo previo entre las dos autoridades para acabar con Jesús. No toda la comunidad judía estaba ciertamente en contra de él, en particular el partido de los fariseos, que no tuvo parte en todo este asunto. Es injusto pues acusar globalmente a todos los judíos de la época. Fue, por el contrario, el partido de los saduceos<sup>6</sup>, muy presente entre los sumos sacerdotes y en el sanedrín —autoridades, por lo demás, que se habían hecho en esta época más políticas que religiosas—, el que llevó a la muerte a Jesús. Esto no anula la responsabilidad de Pilato y los romanos, que hubieran debi-

---

<sup>4</sup> Cf infra, pp. 592-594.

<sup>5</sup> Esto no significa que en la tradición judía la crucifixión fuera desconocida. Hay testimonios que prueban lo contrario. Cf E. PUECH, *La crucifixion et la tradition juive ancienne*, Le Monde de la Bible 107 (1997) 69-71.

<sup>6</sup> Sobre los saduceos, cf Léxico.



do ejercer una verdadera justicia. En el estado actual de la investigación, es difícil ir más allá de una responsabilidad compartida y de una cierta convivencia en la desconfianza mutua. Simbólicamente hablando, es significativo el que fueran los paganos y los judíos, como representación de las dos dimensiones religiosas de la humanidad de la época, los que participaran en la muerte de Jesús. De acuerdo con esta misma simbología, se puede ver en el sueño y la huida de los discípulos el papel de los cristianos, que no hicieron nada por ayudar a su maestro.

### *El lugar del Calvario*

Los descubrimientos arqueológicos recientes (1960-1980) (B. Bagatti) vienen a confirmar los datos de la crucifixión. En la historia del sitio actual de la basílica del Santo Sepulcro podemos remontarnos hasta el siglo VII a.C. Era primitivamente una colina en la que se había hecho, en la época de los antiguos reyes de Judá, una cantera. Se había dejado de lado un bloque de piedra de retorcida configuración (once metros de alto y varios metros de lado) y sin duda inutilizable para la construcción. Una vez abandonada la cantera, se habían excavado tumbas en las paredes verticales de la misma. La muralla construida por Herodes se había levantado no lejos de este saliente rocoso, en parte terraplenado. Este cerro, que había quedado fuera de la ciudad (cosa que no ocurre hoy), se había convertido en el lugar de las ejecuciones públicas. El nombre de «Gólgota», o «lugar de la calavera», puede deberse al aspecto desigual, deforme y lleno de huecos de este montículo de piedra blanca. Unos cincuenta metros separan el cerro de la tumba excavada en la roca en la que será depositado el cuerpo de Jesús.

### 3. ¿Qué sentido le dio Jesús a su muerte?

¿Cómo vivió Jesús el aproximarse de su muerte? ¿Qué sentido le dio? Si es ya difícil remontarse a la historia de Jesús, ¿no

será imposible asomarse a su propia conciencia? ¿En qué medida podemos aventurarnos por este camino a partir de los textos evangélicos?

### *El ascenso de Jesús hacia su pasión*

Jesús vio venir su muerte violenta. Su predicación suscitó muy pronto animosidades y críticas. En Galilea se dedica un tiempo a predicar de manera más sosegada, porque la gente lo seguía en gran número. Luego lo vemos alejarse hacia el norte, atravesar los límites de Palestina e ir hasta Tiro y Sidón (Mt 15,21), como si tuviera necesidad de tomar distancias. En los evangelios, la escena de Cesarea de Filipo (Mt 16,13) se sitúa también en el extremo norte del país. Marca un giro que inaugura el ascenso final de Jesús a Jerusalén. Después de la confesión de fe de Pedro, los evangelistas ponen tres veces en labios de Jesús el anuncio de su pasión (Mt 16,21; 17,22; 20,17-19). Aun cuando en estos textos, redactados después del acontecimiento pascual, estos anuncios acaban con una mención de la resurrección, su repetición nos remite a un cierto tipo de palabras manifestadas verdaderamente con insistencia por Jesús. Este habla tanto del cáliz que ha de beber (Mt 20,22) como del bautismo que ha de recibir (Mc 10,38). E invita a no temer a los que matan el cuerpo (Lc 12,4).

Jesús sabe que su destino será el de los profetas del Antiguo Testamento, perseguidos porque su palabra molestaba. No era necesario estar dotado de una gran ciencia profética para tener esta certidumbre. Todos los elementos del drama se van poniendo en su lugar. Se van concentrando las nubes y presagian tormenta. Es para Jesús el gran momento de la verdad, el momento en que el nexo entre su palabra y su conducta va a ser sometido a la prueba de la contradicción, que lo alcanza en su existencia y en su carne. ¿Qué hará?

Dos caminos se abren ante él: mantenerse firme en la orientación de su vida o ceder más o menos discretamente. Podría renunciar a su predicación, hacerse olvidar u ocultarse, reconocer su fracaso y acabar su existencia en algún rincón perdido. En definitiva, abandonaría su misión para salvar

su vida. Nada de esto ocurre. La llegada de los días sombríos no le hace cambiar de conducta. Ninguna amenaza le hace desviarse de su misión. Permanece fiel a la misma palabra. Lo que dice Pascal: «Jesús va a su pasión», recoge bien la realidad de los hechos. No hará nada para provocar su arresto, pero nada tampoco para evitarlo. Esta actitud da ya un sentido a su muerte: la existencia *para* el Padre y *para* sus hermanos, la *existencia para* (H. Schürmann), que fue la norma de su vida, será también la norma de su muerte. Jesús vivió *para*, y morirá también *para*.

### *La institución de la eucaristía*

El sentido que Jesús dio a su muerte lo conocemos también por la última cena y la institución de la eucaristía. La historicidad del episodio es reconocida. Nunca la Iglesia antigua hubiera podido inventarse la institución de una comida con un alcance tan decisivo. En cambio, es más difícil saber las palabras exactas que en ella se pronunciaron, porque las de los evangelios y las de Pablo en sus respectivos relatos de la institución de la eucaristía están ya influidas por las liturgias primitivas. Sea lo que fuere de la exactitud de estas palabras, corresponden al gesto del ofrecimiento del pan y del vino. «Con este gesto inusual (...), Jesús da a esta copa el valor de un don personal a los suyos. En qué consistía este don vienen precisamente a explicarlo las palabras eucarísticas. El pan partido y compartido es su cuerpo entregado; la copa que pasa de unas manos a otras es la nueva alianza en la sangre que va a derramarse (Lc 22,19-20)»<sup>7</sup>. Jesús establece pues un vínculo entre su muerte próxima y sangrienta y este pan y este vino. El pan que hay que partir para que toda la familia lo coma simboliza el cuerpo que se romperá en el suplicio. Pero el cuerpo, en la cultura en la que se expresa Jesús, no es sólo la parte material del hombre, sino la expresión concreta de toda la persona. En cuanto al vino vertido en la copa, simboliza la sangre derramada.

<sup>7</sup> J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*, DDB, París 1991, 205.

No nos dejemos engañar por la insistencia en el vocabulario de la sangre, que en la mentalidad judía de la época evoca las liturgias sacrificiales del Templo de Jerusalén. Se usa el mismo lenguaje, pero con una transformación completa del sentido. No se trata ya en absoluto de la sucesión de sacrificios rituales en los que se degollaban animales. La referencia a la sangre adquiere aquí un valor simbólico enteramente distinto. Expresa la donación que hace Jesús de su vida sometiendo a una muerte sangrienta. Se trata de un cambio radical de alianza. El mismo término de sangre sirve como denominador común para subrayar el cambio. Por otra parte, cuerpo y sangre expresan una totalidad, la de la persona de Jesús.

La última cena expresa pues el sentido que Jesús quiere darle a su muerte. Esta será un ofrecimiento de sí mismo. Será una donación por amor, de un amor más fuerte que la muerte, será un don de comunión. Jesús morirá dando gracias a su Padre y compartiendo con los suyos todo lo que es<sup>8</sup>.

## II. DEL ESCÁNDALO A LA FE: LAS INTERPRETACIONES DE LA MUERTE DE JESUS

Resulta difícil darnos cuenta hoy, cuando la cruz puede verse por todas partes como símbolo del cristianismo, la dificultad que podría suponer para los contemporáneos de los apóstoles admitir que un crucificado fuera su salvador. La cruz era para ellos sinónimo del patíbulo, y les hacía volver espontáneamente la cabeza. De esta dificultad los discípulos eran plenamente conscientes; por ejemplo san Pablo, que la expresa en todas sus cartas «Nosotros anunciamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos» (1 Cor 1,23).

¿Cómo superar una dificultad tan grave? Fueron varias las «estrategias», si se puede hablar así, que se emplearon. En el

---

<sup>8</sup> Cf infra, pp 567-570, sobre la institución de la eucaristía como sacramento de la Iglesia

Nuevo Testamento la cruz es objeto de un doble discurso. Se cuenta en la cuádruple narración de los evangelios. Y progresivamente se va conceptualizando también, en sucesivas perspectivas, como símbolo de un mensaje que se profundiza. En ambos casos, el objetivo de los discípulos es transformar la cruz, de motivo de objeción y símbolo de abyección en símbolo de exaltación y de gloria<sup>9</sup>. Este itinerario es el itinerario de la fe.

## 1. Los relatos de la pasión

El esquema de los relatos evangélicos de la pasión se articula en torno a tres momentos capitales: el prendimiento, el proceso y la crucifixión. En un primer tiempo (unción de Betania, última cena, agonía en el huerto), Jesús anuncia lo que va a pasar e indica su sentido. Manifiesta su libertad ante el acontecimiento. Si ha de ser crucificado, es porque ese destino forma parte del cumplimiento de su misión, dado que la maldad humana no cede fácilmente ante el testimonio de la justicia. El segundo tiempo va desde su arresto hasta la condena a muerte. Jesús es ahora conducido por sus adversarios, a los que ha sido «entregado». En esta secuencia los evangelistas ponen de relieve la inocencia de Jesús y el carácter injusto de su condena.

Viene finalmente —tercer tiempo— el relato mismo de la crucifixión, la muerte y el enterramiento. Los evangelistas subrayan entonces la dignidad de Jesús en su manera de morir. Los cuatro relatos tienen un mismo tono, una especie de «recitado» (E. Haulotte), lleno de discreción y sobriedad, rasgo este que supo percibir Pascal. Más allá del «suceso anecdótico» de una condena injusta, se produce un acontecimiento trascendente, cuya figura central sigue siendo el hombre entregado, condenado y crucificado<sup>10</sup>. El relato evangélico se hace el mismo proclamación<sup>11</sup>. El relato de una condena al escar-

<sup>9</sup> Cf M. GOURGUES, *Le Crucifié Du scandale a l'exaltation*, DDB, Paris 1989

<sup>10</sup> Según Paul Ricoeur, «la intención teológica, y más precisamente la proclamación cristológica, está incorporada a la estrategia narrativa»

<sup>11</sup> Es decir, «kerygma narrativo». Sobre el término «kerygma», cf Lexico

nio se convierte en demostracion de la justicia de un hombre lleno de amor y que se transforma en un martir

No obstante, reina una gran sobriedad en el uso del vocabulario de la cruz, la crucifixion y el crucificado. El uso de estos vocablos es raro fuera de la pasion, y en la pasion misma solo aparecen en el tercer tiempo del relato. La crucifixion se describe con una gran concision y sin demorarse en detalles. Porque no es la materialidad del hecho lo que importa, sino el alcance de su sentido.

En Mateo y Marcos, Jesus es presentado como el justo por excelencia, perseguido y martir por su mision. Estos dos evangelistas insisten en el grito de abandono de Jesus en la cruz: «Dios mio, Dios mio, ¿por que me has abandonado?» (Mt 27,46, Mc 15,34), que expresa un desamparo moral absoluto. Este grito ha dado lugar a interpretaciones extremas. Aunque es expresion de una angustia mortal, no es un grito de desesperacion ni de rebeldia. Es una oracion y un interrogante sobre los caminos de Dios, que brota de la mas completa oscuridad. De momento, solo obtiene por respuesta el silencio de Dios. En realidad, la respuesta a la pregunta de Jesus la da el centurion, que, «al verlo expirar, exclamo: “Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios”» (Mc 15,39). El centurion hace casi una confesion de fe. En este abandono de Jesus por parte de Dios ha sabido ver el abandono de Jesus en manos de Dios y la donacion del Padre a su Hijo.

El evangelio de Lucas insiste en el poder de conversion del acontecimiento sobre los testigos. Pedro llora despues de su negacion. Simon de Cirene «carga» con la cruz, como si fuera ya un discipulo. Uno de los dos malhechores se convierte. El centurion confiesa que Jesus era justo. Muchos hombres y mujeres se vuelven dandose golpes de pecho, arrepintiendose ya. Las ultimas palabras de Jesus son una peticion de perdon para sus verdugos y la promesa de salvacion inmediata para «el buen ladron». En lugar del grito de abandono de Jesus, Lucas pone en labios de Jesus palabras de abandono en manos de Dios (Lc 23,46). La realidad de la salvacion aflora en un relato que se sale del marco de una ejecucion capital.

El evangelio de Juan, escrito algo mas tarde, presenta la muerte de Jesus en la cruz como una manifestacion de su glo-

ria. La pasión se introduce por el gesto del lavatorio de los pies y un largo discurso que adquiere el valor de testamento. Jesús se muestra en él totalmente lúcido y lleno de amor. Tras su detención, es objeto de malos tratos que adquieren simbólicamente el valor de una entronización litúrgica. Es presentado al pueblo por Pilato, revestido con un manto imperial de púrpura. Se le da el título de rey (Jn 19,14), que lo acompañará hasta la cruz (Jn 19,9). Una vez crucificado, Jesús sigue preocupándose por los suyos y confía a su madre al discípulo amado. Jesús, «levantado de la tierra» (Jn 12,32), lo atrae todo hacia sí. El costado de Jesús finalmente es traspasado, dejando brotar sangre y agua, signos de vida y de fecundidad. La crucifixión de Jesús es una revelación de la gloria de Dios, que reclama simplemente ser contemplada. El cuerpo de Jesús está realmente en la cruz como en un trono. Revela quién es Dios y hasta dónde puede llegar Dios en busca del hombre. La cruz ha cambiado definitivamente de sentido: no se trata ya de una ejecución ignominiosa, sino de la realización de un amor inaudito.

### *Una triple «estrategia»*

La «estrategia» de los evangelios consistió pues en primer lugar en subrayar la perfecta inocencia de Jesús y el carácter injusto e irregular de su condena. Asimismo, la gran dignidad de su comportamiento durante la pasión y hasta el momento de la muerte en la cruz muestra hasta qué punto Jesús no es un condenado ordinario.

Otro procedimiento consistió en utilizar al máximo las escrituras del Antiguo Testamento para mostrar que los sufrimientos del Mesías —escándalo en verdad demasiado fuerte— habían sido ya anunciados y formaban parte de un misterioso designio de Dios. Mateo, por ejemplo, carga el texto de referencias al Antiguo Testamento. Juan repite como un estribillo: «Para que se cumpliera la Escritura...». Sin embargo, la cruz misma no tiene «justificación» en ningún texto de las Escrituras. Los relatos muestran la huella del itinerario recorrido por la fe de los discípulos, desde el choque de la deses-

peranza primera hasta la revelación de Dios y su salvación por medio de la cruz.

Todos los evangelistas, en fin, harán seguir al relato de la pasión el de la resurrección, confirmación suprema de la misión de Jesús. Al final al resucitado se le sigue llamando el «crucificado» (Mt 28,5; Mc 16,6).

Al leer los relatos de la pasión, ¿no se impone a nosotros el sentimiento de una victoria secreta? En el momento mismo en que cae bajo los golpes de sus adversarios, Jesús impone por su valor y por la verdad de la que da testimonio. *Esa manera de morir no puede morir.* En la impotencia absoluta de Cristo en la cruz, con los dos brazos extendidos y clavados, es la omnipotencia de Dios la que se revela, de ese Dios que actuaba «con mano fuerte y brazo extendido» para salvar a su pueblo en el Antiguo Testamento.

## 2. El mensaje de la cruz

Ese movimiento que hace acceder cada vez más profundamente al sentido de la cruz, yendo del horror del escándalo a la comprensión de su misterio salvífico, vuelve a encontrarse en los Hechos de los Apóstoles y en las cartas paulinas en forma de proclamación doctrinal. Lo que se encuentra en los relatos evangélicos de manera implícita se expresa aquí en ideas y pequeños razonamientos. Nos sorprenden, porque no tienen nada de cartesianos. Hablan tanto al corazón como a la razón. La verdad de la que dan testimonio pertenece al orden de las paradojas del amor. Su interés reside en que nos permiten comprender cómo superaron los primeros cristianos la importantísima objeción de la ignominia de la cruz. Una vez más, lo que se nos pide es que veamos hasta qué punto podemos asumir personalmente la perspectiva que adoptan sobre Jesús.

*De la «locura» a la «sabiduría» gloriosa*

La primera reacción fue una especie de silencio o de discreción. Las expresiones más antiguas dan por supuesta la muer-



te de Jesús en relación con la cruz, pero evitan mencionar esta.

Pablo en Corinto no tarda en darse cuenta de la resistencia de sus interlocutores al mensaje de la cruz. Lejos entonces de mantener la discreción, centra en ella su predicación. Insiste: la locura de la cruz es la sabiduría de Dios. «Pero para los llamados, judíos o griegos, él [el Mesías crucificado] es el Cristo, poder y sabiduría de Dios. Pues la locura de Dios es más sabia que los hombres; y la debilidad de Dios, más fuerte que los hombres» (1Cor 1,24-25).

Pablo invierte los elementos de la objeción. Son los hombres los que tienen que aprender los rudimentos de esta paradójica sabiduría. Asimismo, la debilidad de Dios que se manifiesta en la cruz es infinitamente más poderosa que la fuerza de los hombres (2Cor 13,4). Yendo más allá, Pablo se deja llevar por el «énfasis» literario y espiritual, concentrando toda su atención en Cristo crucificado. Lejos de ser silenciada por vergonzosa, la cruz es proclamada como un título de gloria: «Nunca nada entre vosotros me precié de saber otra cosa que a Jesucristo, y a Jesucristo crucificado» (1Cor 2,2).

«Yo, por mi parte, sólo quiero presumir de la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo» (Gál 6,14)<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Las cartas de Pablo recogen cierto número de himnos litúrgicos que celebran en la alabanza la cruz de Jesús. El himno de la Carta a los filipenses (2,6-11) presenta el itinerario de Cristo en forma de una gran parábola —en el sentido matemático del término— cuya parte descendente se une hasta el extremo de la obediencia «hasta la muerte, y muerte de cruz» (Flp 2,8). Sigue luego la curva ascendente, que introduce el anuncio de la glorificación de Jesús en los cielos. El himno de la Carta a los colosenses (1,12-20) afirma asimismo que Dios quiso «reconciliar consigo todas las cosas, tanto las de la tierra como las del cielo, pacificándolas por la sangre de la cruz» (Col 1,20). Este tema de la cruz reconciliadora está aun más desarrollado en la Carta a los efesios (2,15-16). Cristo «ha formado de los dos, judíos y paganos, en su propia persona, una nueva humanidad, haciendo así la paz. Él hizo de los dos un solo cuerpo y los ha reconciliado con Dios por medio de la cruz, destruyendo en sí mismo la enemistad». Así los judíos y los paganos, enemigos de toda la vida, encuentran en la cruz la fuente de su posible reconciliación. La cruz, con sus dos brazos, simboliza la reconciliación vertical de los hombres con Dios y la reconciliación horizontal de los hombres entre sí.

### *La cruz «transformada» por la resurrección*

Otra manera de dar sentido a la cruz fue mostrar la vinculación entre esta y la resurrección. Aquel a quien Dios parecía haber olvidado y abandonado en la cruz, ha sido resucitado por el poder de ese mismo Dios, que de ese modo justificaba su persona, su obra y todas sus «pretensiones». Los discursos que proclaman solemnemente lo que le aconteció a Jesús en los Hechos de los Apóstoles oponen la cruz, cuya responsabilidad se atribuye a los hombres pecadores, a la resurrección, que es obra propia del Padre: «Dios ha constituido señor y mesías a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (2,36). Es una manera de decir: «Sí, es verdad, fue crucificado. Pero sois vosotros los responsables. Lejos de manifestar que era maldito a sus ojos, Dios ha intervenido en su favor resucitándolo»<sup>13</sup>.

### *La cruz, victoria liberadora sobre las fuerzas del mal*

Otra interpretación de la cruz, fundada también en la paradoja de los contrarios, consiste en mostrar que la derrota total de Jesús, obra de sus adversarios, es en realidad una victoria completa. El adversario —el maleficio pecador que anida en la humanidad— ha sido radicalmente vencido. La cruz, victoriosa, se convierte entonces en un acontecimiento decisivo para la salvación de los hombres. Porque esta victoria es liberadora y expresa el perdón de Dios.

En la cruz Jesús ha obtenido el perdón de nuestros pecados, «ha destruido el acta que había contra nosotros con sus acusaciones legales, quitándola de en medio y clavándola en la cruz; y destituyó a los principados y a las potestades, y los expuso a la pública irrisión, triunfando de ellos en la cruz» (Col 2,14-15)»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> M. GOURGUES, *o.c.*, 86.

<sup>14</sup> Este texto, muy oscuro para nosotros, reclama unas palabras de explicación. La tradición militar de los antiguos establecía que el general victorioso, a su vuelta a la capital, fuera homenajeado con un largo desfile militar que incluía el cortejo de los prisioneros tomados al enemigo, generalmente encadenados. De esta imagen es de la que se sirve Pablo para mostrar cómo el cor-

## El «martirio» de Jesus

La grandeza propia de la muerte de Jesus es la del martirio. La primera Carta a Timoteo se expresa así: «Delante de Dios, que da vida a todas las cosas, y de Cristo Jesus, que dio testimonio de la verdad ante Poncio Pilato, te pido que guardes el mandamiento sin mancha y sin reproche hasta la manifestacion de nuestro Señor Jesucristo» (1Tim 6,13-14)

El «testimonio» de Jesus es en griego *martyresantos* es el testimonio del *martyr*, que significa originariamente «testigo», llegado el caso un testigo que pone su vida al servicio de su testimonio. Jesus es el primer martir de la historia cristiana. Pero es el testigo «absoluto», el testigo del Padre y de su amor incondicional a los hombres, el testigo que cumplira su mision al servicio del Reino y amara a los suyos hasta el final<sup>15</sup>

El espectaculo de la cruz, así como la narracion del mismo a quienes no han sido testigos de él, tiene un poder de conversion. El día de Pentecostes, despues del gran discurso de Pedro recordando la muerte y la resurreccion de Jesus, los oyentes «se conmovieron profundamente y dijeron a Pedro y a los demas apóstoles: “¿Que debemos hacer, hermanos?”» (He 2,37)

¿Sentiremos tambien nosotros nuestro corazon traspasado? Ante quien acepta morir con tal justicia y santidad, sin espíritu de venganza contra sus verdugos, uno se siente obligado a guardar silencio y adorar. Una cosa así no se justifica desde fuera ni por medio de razonamientos: se impone. ¿Quien puede permanecer indiferente? Esta victoria del amor sobre la violencia y el odio es un testimonio a favor de la justicia y la ver-

---

tejo ignominioso de la ejecucion de Jesus se transforma en el cortejo triunfal de la victoria salvifica. En este cortejo simbolico, los «principados» y las «potestades» es decir las expresiones de las fuerzas del mal aparecen a su vez encadenadas. Encontramos de nuevo aqui la paradoja de la debilidad y la fuerza. La debilidad de Jesus — que acepta el suplicio de la cruz, es expresion de la fuerza excepcional de Dios, que puede cambiar radicalmente la relacion de la humanidad con Dios.

<sup>15</sup> Tambien los evangelistas dan a sus relatos de la pasion la significacion del martirio. Jesus es la victima inocente — que se olvida de sus propios sufrimientos y perdona al buen ladron — a Pedro y a sus verdugos. Es una victima que no se deja contagiar lo mas minimo por el mal que lo rodea. Por eso son muchos los testigos que se convierten: «Toda la gente que habia asistido al espectaculo — al ver lo sucedido — regresaba dandose golpes de pecho» (Lc 23 48)

dad. En términos modernos, tener «el corazón traspasado» podría traducirse por tambalearse, ceder algo dentro de nosotros, dejar que se abra en nosotros una fisura y renunciar a toda defensa, resistencia o blindaje. Es lo que expresaba la vieja palabra «contrición», que hacía referencia al estado de quien estaba quebrantado, machacado.

### *Jesús murió por nosotros, por nuestros pecados*

Pero hay también otra interpretación de la cruz en el Nuevo Testamento, la más difundida y a menudo mal entendida en los tiempos modernos y en los catecismos. Pertenece a la confesión primitiva de la fe y se encuentra con frecuencia en formas similares: Cristo «murió por nosotros» (Rom 5,8; 2Cor 5,15; Ef 5,2, etc.); «murió por nuestros pecados» (Gál 1,3-4; 1Cor 15,3; Heb 10,12; 1Pe 3,18); lo que a veces se convierte en «por nuestra salvación» (He 5,9; Jn 6,51)<sup>16</sup>.

Jesús murió pues «por nuestros pecados», o a causa de ellos. No debemos olvidar que en la pasión intervienen siempre tres personajes: el Padre, Jesús y los hombres pecadores. ¿Por qué nuestra salvación pasa por la muerte de Jesús? No porque el Padre, deseoso a toda costa «de sangre», hubiera programado así las cosas. Lo propio del Padre en el misterio pascual no es querer la muerte de Jesús, sino devolverle la vida resucitándolo. La voluntad de acabar con la vida de Jesús procede de los hombres, que aún no se han convertido. Su justicia y su santidad amorosa fueron insoportables para los hombres pecadores. Estas desencadenaron la violencia de estos. Jesús no es en absoluto víctima de una supuesta violencia vengativa de su Pa-

---

<sup>16</sup> Las tres expresiones se aclaran entre sí. Cada una de ellas es una manera de dar sentido a la opacidad incomprensible de la cruz. El «por» quiere decir ante todo y sobre todo «en favor nuestro», pero significa también «por razón de nuestros pecados», y a veces connota también la idea de «en nuestro lugar». Jesús murió «por nuestros pecados» porque murió en primer lugar «a causa de nuestros pecados». Transformo el «a causa de» en un «por». Porque murió por nosotros, en favor nuestro, por nuestro bien, para salvarnos, por amor a nosotros. Toda su trayectoria, tanto su vida como su muerte, tiene este único objetivo. El evangelio de Juan dice que «Jesús, que había amado a los suyos que estaban en el mundo, los amo hasta el extremo» (Jn 13,1)

dre El Padre, por el contrario, lo ama y nos ama hasta el punto de dejarlo «a merced nuestra» Jesús es víctima de la violencia pecadora de los hombres, que quieren matar al inocente<sup>17</sup>

### La cruz del cristiano

Pero en el Nuevo Testamento la cruz no es sólo la de Cristo. Dos textos de los evangelios invitan al discípulo a «llevar su cruz» con el maestro: «El que quiera venir en pos de mí, niegue a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque el que quiera salvar su vida la perderá, pero el que pierda su vida por mí y por el evangelio la salvará» (Mc 8,34-35)

«El que no carga con su cruz y me sigue no es digno de mí» (Mt 10,38; cf 16,24).

¿Cómo hay que interpretar estas palabras, «difíciles de entender»? Porque esta llamada va dirigida a todos. Llevar la cruz aparece aquí como la manera necesaria de «seguir a Jesús». El hacerlo exige la renuncia a uno mismo, eventualmente incluso a los deberes familiares prioritarios (Mt 10,37), y conduce a la pérdida de la propia vida. En estos textos, el tema de la cruz no hace referencia ya al suplicio, sino al sentido que Jesús da a su vida y a su muerte. La cruz se ha hecho inseparable de Jesús: no se puede estar con Jesús si no se está crucificado con él.

Pablo es el discípulo que mejor formula esta mística de la cruz de Jesús: «Estoy crucificado con Cristo; y ya no vivo yo, es Cristo el que vive en mí» (Gál 2,19-20).

Habla también de los que son «perseguidos por la cruz de Cristo» (Gál 6,12) y proclama que «lleva en su cuerpo las señales (*stigmata*) de Jesús» (Gál 6,17).

---

<sup>17</sup> Hay, en fin, otro sentido según el cual se puede decir que murió «en nuestro lugar». Por desgracia, esto se ha interpretado con demasiada frecuencia en el sentido de que «pago por nosotros», como si el hubiera cargado con el castigo que normalmente nos estaba reservado. Hay que tener en cuenta que «en nuestro lugar» supone «en nuestro nombre» (cf Heb 9,24). Es en solidaridad con todos nosotros como Jesús lleva a cabo el perfecto retorno de la humanidad a Dios. Ese retorno se expresa en la preferencia absoluta dada a Dios y a los hermanos. En ese sentido Jesús «nos sustituye», no para evitar que hagamos el camino, sino para abrirnoslo y hacernoslo transitable.

Se podría decir, en términos más modernos, que seguir a Cristo es una invitación exigente a renunciar a las imágenes ilusorias de nosotros mismos, que son fruto de nuestra imaginación. Todos más o menos buscamos ocultarnos nuestra propia verdad. Nuestra cultura desarrolla una red de imágenes con las que queremos identificarnos. La exaltación del yo se traduce en el menosprecio, a veces hasta el aplastamiento, de los otros. Vivir como Jesús es renunciar a toda falsa ilusión sobre uno mismo y darse a los demás.

### 3. El símbolo cristiano de la cruz y el crucifijo

En virtud de su forma geométrica, la cruz ha sido en la historia de las religiones, antes y después del cristianismo, un signo ampliamente difundido, a la vez como ornamento y símbolo. No es pues exclusivamente cristiana.

Como Platón ya reconociera, la cruz tiene una dimensión cósmica. También Justino, en el siglo II, percibe una misteriosa relación entre la cruz redentora y la cruz cósmica. Ambas tienen el mismo alcance universal. La misma teología volvemos a encontrarla en Ireneo de Lyon. El autor del mundo, dice, «sostiene en el plano invisible todas las cosas creadas y se ha visto hundido (en forma de cruz) en la creación entera»<sup>18</sup>.

Si la cruz es tan central en el mensaje cristiano, no debe sorprendernos que se haya convertido en el «símbolo del Señor» por excelencia (Clemente de Alejandría) y haya sido objeto de culto. La generalización del crucifijo fue sin embargo una larga historia. En un primer momento, los cristianos no se atrevían a representar a Cristo en la cruz. La ignominia era demasiado grande. Luego empezaron a representar la cruz sola. Antes del período constantiniano (siglo IV), que trajo consigo la supresión de esta forma de ejecución, sólo encontramos muy raras representaciones de la cruz, la mayoría de las veces en forma simbólica, recubierta de flores o piedras preciosas. En las catacumbas, la cruz aparece en forma de ancla de barco o de T mayúscula griega. La victoria de Constantino, li-

---

<sup>18</sup> IRENEO, *Contra las herejías*, V, 18, 3.

gada a la visión de la «insignia de la cruz», trae consigo la difusión en escudos y monedas del monograma de Cristo, formado con las dos primeras letras de este nombre en griego, la X (khi) y la P (ro), la primera de las cuales simbolizaba la cruz. El monograma se convierte así en un signo de victoria.

En el siglo IV, el hallazgo de la verdadera cruz, tradicionalmente atribuido a santa Elena, contribuyó al desarrollo del culto a la cruz en la Iglesia. Se osó entonces mostrar a Cristo en la cruz, pero a un Cristo a la vez crucificado y resucitado, con los ojos abiertos, portando una corona real, los brazos bien en horizontal, vestido con la túnica roja de un gran dignatario: reinaba sobre el madero. Se trataba de la sobreimpresión de dos imágenes: la de la cruz y la de la resurrección<sup>19</sup>.

La liturgia del Viernes Santo incluirá una «adoración» de la cruz, es decir, un acto de veneración solemne del madero «en el que estuvo colgada la salvación del mundo». En la Edad media, a partir del siglo XI, la devoción a la pasión recibe un gran impulso. La meditación de las siete palabras de Jesús en la cruz, de las caídas y de las estaciones de Jesús dará lugar a la práctica del vía crucis, articulado en catorce estaciones, cuya forma definitiva aparecerá en España en el siglo XVII. El signo de la cruz ha seguido siendo hasta nuestros días el signo que hace diariamente sobre sí el cristiano al invocar a la Trinidad<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> El mosaico absidal de la iglesia de Santa Pudenciana en Roma (ca. 380) está dominado por una representación monumental y triunfal de la cruz. Está adornada con piedras preciosas y rodeada por los cuatro animales del Apocalipsis, lo que le da un valor a la vez histórico, cósmico y escatológico. Cristo no está colgado en ella, sino sentado en un trono al pie. Uno de los cuarterones de la puerta de madera tallada de Santa Sabina en Roma, hacia el 430, representa a los tres crucificados del Gólgota, cuyos brazos parecen imitar el gesto de los orantes. El mosaico absidal de la iglesia de San Apolinar en Ravena (549) presenta una composición teológica muy elaborada, centrada en una gran cruz con piedras preciosas. En la intersección de los dos brazos se encuentra el rostro de Cristo. Debajo de la cruz aparece la palabra griega IXTHUS («pez»), que reproduce las letras iniciales de los títulos de Cristo: I, Jesús; X, Cristo; Th, Dios; U, Hijo, por tanto «Hijo de Dios»; S, Salvador; es decir: Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador.

<sup>20</sup> La crisis «iconoclasta», es decir, el rechazo de todas las imágenes («iconos») de Dios, de Cristo y de los santos que tiene lugar en Oriente en el siglo VIII, no afecta a la cruz, por lo que esta se convertirá en el único representable. El mosaico absidal de San Clemente, en Roma, del siglo XII, recapitula toda esta tradición iconográfica en una composición grandiosa, en la que la cruz que

Hasta mas tarde, a partir de los siglos IX-X, no se tuvo la osadia de representar a Cristo muerto, con los ojos cerrados y con expresion de sufrimiento. Hacia los siglos XIV-XV se buscara deliberadamente el realismo en la expresion del dolor. Los tiempos modernos iran aun mas lejos en este sentido. Esta evolucion va ligada a la sensibilidad religiosa en las diferentes epocas. Si en un principio se queria ante todo superar la ignominia, con el dramatico transcurso de los siglos en la Edad media y los tiempos modernos se recurrio mas a la representacion del sufrimiento, unico capaz de consolar el sufrimiento de los hombres.

De su abyeccion original, la cruz paso pues a ser gloriosa y triunfal. De repugnante, paso a ser bella. La cruz, representacion de la fe, se ha convertido sin duda en el motivo artistico mas importante de nuestra cultura.



## El sacrificio de la cruz

La muerte en cruz de Jesús —vista desde la perspectiva de la resurrección, por supuesto— se ha convertido en la clave de bóveda de la enseñanza de la Iglesia desde el Nuevo Testamento hasta nuestros días. La cruz de Cristo se ha convertido en el emblema universalmente conocido del cristianismo. Ella recapitula de alguna manera todo el anuncio cristiano. ¿No es acaso el cristiano el que hace todos los días «el signo de la cruz»? Es por la cruz como se realiza la salvación definitiva de la humanidad, en el restablecimiento de su plena comunión con Dios, más allá del abismo que el pecado había abierto. Nada más clásico que esta afirmación, por no decir más trivial. Pero la cuestión sigue planteándose siglo tras siglo hasta nuestros días: ¿cómo puede salvarnos la cruz de Cristo?

Hemos visto cómo los autores del Nuevo Testamento, desde puntos de vista distintos pero convergentes, interpretaron el escándalo de la muerte de Cristo. Esta reflexión se ha prolongado a lo largo de los siglos y sigue viva en nuestros días. Por eso es menester apelar aquí a la historia, siempre importante en teología, porque la fe cristiana se transmite de generación en generación de manera viva.

La interpretación del valor salvífico de la cruz ha pasado por diferentes avatares a lo largo de los siglos. Estuvo orientada, si se puede decir así, *de arriba abajo* en la Iglesia antigua, para luego reorientarse *de abajo arriba* en el segundo milenio. ¿Qué significa esto?

La Iglesia antigua veía ante todo en el acontecimiento de la cruz una iniciativa gratuita de Dios, que venía en busca del hombre pecador para liberarlo. Dios, por medio de su Hijo Je-

sús, viene a donde viven los hombres para hacer frente al pecado y la muerte y librar un combate con ellos. A través de una derrota aparentemente total, obtiene la victoria paradójica y decisiva que nos salva. Es decir, que la cruz tiene en primer lugar un valor de revelación del amor de Dios: «Verán al que traspasaron» (Jn 19,37). La cruz, vista desde la fe, se convierte en una manifestación (epifanía) de Dios. Es la luz que brota en las tinieblas. Ella realiza también nuestra «redención». Porque nos libra y libera del pecado y hace de nosotros hombres justos (es decir, nos «justifica»<sup>1</sup>) a los ojos de Dios. A menudo se subraya el paralelismo simbólico entre el árbol del primer jardín y el árbol de la cruz. Allí donde al principio fue vencido el hombre, obtiene ahora su victoria. Pero también, en la cruz que nos reconcilia con Dios, este nos adopta como hijos suyos y nos «diviniza» comunicándonos su propia vida.

En los tiempos modernos el movimiento se invierte y se orienta *de abajo arriba*. La principal preocupación no es ya saber lo que Dios hace por el hombre, sino lo que el hombre ha de hacer por su parte para volver a la amistad con Dios. Como ningún hombre estaba en condiciones de aportar lo que Dios exigía, Jesús vino para ofrecer la prestación necesaria, con el fin de restablecer la justicia que había sido gravemente violada por los hombres. El giro se produce en la Edad media, pero es sobre todo en los tiempos modernos cuando se insiste, de manera cada vez más peligrosa, en una especie de «pacto sacrificial». Dios no podía perdonar a la humanidad hasta que no se le hiciera justicia por la muerte sangrienta de su Hijo. Por una especie de aritmética escandalosa, Dios habría establecido un requisito previo al perdón de la humanidad. El más inocente, su Hijo amado, debía pagar por los pecadores, «en su lugar». Esta interpretación remite a la idea ya evocada<sup>2</sup> de un Dios vengativo, que para dejar a salvo su justicia cae en la mayor injusticia.

Se entiende que la desafortunada divulgación de tal doctrina en ciertos catecismos y en la predicación hasta hace poco diera lugar a una reacción hostil y se convirtiera en piedra de

---

<sup>1</sup> Sobre la justificación, cf *infra*, pp. 560-562.

<sup>2</sup> Cf *supra*, pp. 104-109.

tropiezo para la fe de muchos cristianos. El malestar a este respecto aún no ha sido superado, a pesar de numerosos estudios recientes. Fue el blanco principal de la crítica lanzada por el filósofo René Girard en una serie de libros que llegaron a un público muy amplio y que ponían el dedo en la llaga de muchas conciencias<sup>3</sup>. Tendremos que explicar lo mejor posible este punto, que nos conducirá en fin a la cuestión del sentido de la muerte de Jesús.

## I. EL SACRIFICIO DE LA CRUZ A TRAVÉS DE LOS TIEMPOS

### 1. La sangre del sacrificio en el Nuevo Testamento

En la exposición de las interpretaciones de la cruz en el capítulo anterior hemos hecho referencia al tema del sacrificio, pero sin detenernos en él. Será sin embargo uno de los más importantes por el éxito que tendrá con el paso del tiempo. Hay pues que volver a él.

La pasión de Jesús ha conducido a la «sangre» de la cruz. En la tradición judía, la sangre, símbolo de la vida, que pertenece sólo a Dios, es expresión del sacrificio de la vida. No sorprenden por tanto que los autores del Nuevo Testamento retomaran el vocabulario del sacrificio, tan presente en el Antiguo habida cuenta de todas las liturgias sacrificiales con animales que se celebraban en el Templo de Jerusalén. En algunos textos la sangre se convierte incluso en sustituto de la cruz. ¿Cómo hay que entender esto?

Puede parecer algo chocante. En los evangelios Jesús habla muy poco de sacrificio. Se muestra incluso muy severo al respecto. «El amor a Dios y al prójimo vale más que todos los holocaustos y sacrificios» (Mc 12,33). Para él lo esencial está

---

<sup>3</sup> Cf R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1998<sup>3</sup>), *Des choses cachees depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978

en la manera de vivir para Dios y para el prójimo. Hemos visto ya como su existencia fue una «existencia para», es decir, como toda la vida de Jesús fue entrega por amor al Padre y a sus hermanos. Su pasión y su muerte son el momento supremo de esta donación. Al hablar y vivir así, Jesús nos está diciendo lo que a partir de ahora será el sacrificio cristiano<sup>4</sup>.

Sobre todo, no hay que oponer la actitud de Jesús hacia nosotros y la que tiene hacia su Padre. Son dos caras de la misma moneda. Su sacrificio está indisolublemente vuelto hacia Dios y hacia sus hermanos. No tengamos miedo de la paradoja. Se ve sobre todo en el sacrificio de Cristo un sacrificio vuelto hacia Dios, en un movimiento ascendente de intercesión. Su sacrificio, por el contrario, está en primer lugar vuelto hacia nosotros. Se inscribe en un movimiento de descenso, de rebajamiento, de anonadamiento, por el que Cristo «se despoja de sí mismo», como dice el himno de la Carta a los filipenses, con el fin de acercarse a nosotros. Es, paradójicamente, un sacrificio ofrecido por Dios a los hombres que han querido acabar con su vida. Pero al mismo tiempo se convierte en un sacrificio que asciende hacia Dios como adoración y alabanza.

El sacrificio de los cristianos se conforma evidentemente con el de Cristo. Es una manera de vivir dando la preferencia a Dios y a los otros en la vivencia cotidiana del amor y, llegado el caso, en la prueba de la muerte. Es un sacrificio espiritual, puesto que su contenido es nuestra misma existencia. Pablo emplea este mismo lenguaje sacrificial para invitar a los cristianos a

---

<sup>4</sup> Por eso, cuando encontramos el término «sacrificio» en los autores del Nuevo Testamento debemos tener presente que es de esta manera de vivir de lo que hablan. La sangre, símbolo de la vida, se ha convertido en símbolo de la existencia. Dar la sangre es dar la propia vida. Es lo que desarrolla el largo discurso de la Carta a los hebreos, subrayando la gran diferencia existente entre la sangre de los machos cabríos y los toros, incesantemente ofrecida en el Templo de Jerusalén, y la sangre de la vida de Cristo, derramada una vez para siempre (Heb 9,11-12). La pasión de Cristo no es evidentemente un sacrificio ritual, es un sacrificio personal existencial. Cristo se ofrece personalmente a Dios poniéndose en manos de los hombres, entregándose a ellos. Se nos dice que el sacerdote y la víctima son el mismo, es decir, que no hay ya exterioridad entre uno y otro, sino que se trata simplemente de la donación de la propia vida, entregada en primer lugar en el servicio diario y después en la prueba de la muerte. La conversión de sentido, ya apuntada en la enseñanza de los profetas, es radical con respecto a los sacrificios del Templo. El sacrificio ha cambiado de naturaleza.

vivir como Cristo: «Hermanos, os ruego (...), que ofrezcáis vuestros cuerpos como sacrificio vivo, consagrado y agradable a Dios; este es el culto que debéis ofrecer» (Rom 12,1).

Y también: «Vivid en el amor, siguiendo el ejemplo de Cristo, que nos amó y se entregó por nosotros a Dios como ofrenda y sacrificio de olor agradable» (Ef 5,2).

## 2. El sacrificio de la cruz

El término «sacrificio» fue liberado por el Nuevo Testamento de sus connotaciones negativas. Estas, sin embargo, siguen estando presentes en nuestra cultura. Entonces, se dirá, ¿por qué seguir empleando esa palabra, si, para entenderla bien, hay que transformar tan profundamente su sentido? ¿No sería más sencillo darle vacaciones y utilizar otros términos?

La verdad es que la cosa no es tan simple ni resulta posible prácticamente dar normas en materia de lenguaje. Dos razones se oponen a la exclusión de este término. En primer lugar, aparece con frecuencia en el Nuevo Testamento y se difunde por toda la literatura teológica y catequética. Por otro lado, el término está ahí, en nuestra conciencia, como una especie de absceso del que no dejan de supurar objeciones a la fe. No se lo puede suprimir por decreto. No hay más remedio que convertirlo de acuerdo con las enseñanzas del Nuevo Testamento.

El estribillo que se repite sin cesar durante los cuatro primeros siglos, siguiendo las huellas de los profetas de Israel, es que Dios no tiene necesidad de nada, ni de sacrificios ni de holocaustos procedentes de los hombres. Lo que Dios espera de nosotros es una respuesta amorosa a sus ofrecimientos, un corazón que glorifique a su creador y un corazón roto en quien ha pecado y se arrepiente. Ireneo llega a decir que, si Jesús ha instituido la eucaristía, no es por Dios, que no tiene de ella ninguna necesidad, sino por nosotros, «para que no fuéramos estériles ni ingratos». Porque «el que ofrece es glorificado por el hecho de ofrecer, si su ofrenda es aceptada»<sup>5</sup>.

*De Agustín a Yves de Montcheuil*

---

<sup>5</sup> IRENEO, *Contra las herejías*, IV, 17, 5; 18, 1.

San Agustín (354-430) fue el gran teólogo del sacrificio en la Iglesia antigua. Nos da de él una definición paradójica, en la que ni siquiera se menciona el elemento del sufrimiento. *El verdadero sacrificio es todo lo que hacemos de bueno por Dios y nuestro prójimo durante toda nuestra vida, con el fin de vivir en una comunión que nos hace felices. El verdadero sacrificio es lo que nos hace felices*<sup>6</sup>.

El sufrimiento, que pertenece también al sacrificio, viene sólo en segundo lugar. En virtud del pecado tenemos ataduras desordenadas con el mundo creado, nos hemos hecho mentirosos y violentos, no somos ya dueños de nuestros deseos y tenemos que luchar para ofrecernos debidamente a Dios.

En esta perspectiva, es todo el contenido de nuestra vida el que constituye el gran sacrificio que ofrecemos a Dios y a los otros hasta nuestra muerte. Toda la humanidad puede verse como realizando, lenta y dificultosamente, a lo largo de la historia, un único gran sacrificio de amor por el que se entrega a Dios, gracias al don que Cristo le hace al aceptar la cruz<sup>7</sup>.

### *La evolución de la concepción sacrificial en los tiempos modernos*

A lo largo de los siglos, hay que reconocerlo, se ha producido en la Iglesia un retroceso en lo que toca a la comprensión del sacrificio. En lugar de presentarlo de acuerdo con la novedad

<sup>6</sup> Cf AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, X, 6

<sup>7</sup> El padre Yves de Montcheuil (1900-1944), teólogo fusilado por el ejército alemán por haber querido asumir como sacerdote su solidaridad de cristiano con los guerrilleros del Vercors, mártir también a su modo, era fiel al pensamiento de Agustín. Decía que el sacrificio de Cristo era el gran *sacramento* del sacrificio de toda la humanidad. Un sacramento es un signo sensible y modesto que evoca, bajo la forma de símbolo y con ayuda de gestos y palabras, una realidad espiritual no representable de otro modo. Pero el sacramento, por el don de Cristo, realiza lo que significa. Efectúa lo que simboliza. Cristo en la cruz es el sacrificio de la cabeza por el conjunto del cuerpo. Gracias a él, podemos ahora nosotros ofrecernos al Padre. Esto lo recibimos y aprendemos a vivirlo, siempre según la visión de san Agustín, dejándonos llevar por el movimiento del sacrificio sacramental de la eucaristía. Llevar una vida de sacrificio y una vida eucarística son una misma cosa.

propriadamente cristiana, el pensamiento teológico y pastoral se ha dejado invadir por la idea comun de sacrificio presente en la historia de las religiones. La atencion se ha fijado asi de manera unilateral en la inmolation cruenta, transmitiendo la nocion de expiacion una imagen vengativa de Dios. Esta evolucion de la concepcion sacrificial llevara pues a entender erroneamente a la persona del crucificado, no ya como expresion del amor desconcertante de Dios, sino como alguien castigado por la justicia divina.

Ahora bien, a la pregunta inevitable «¿Por que la salvacion del mundo pasa por la muerte cruenta de Jesus?», hay que responder sin vacilar «Porque el pecado y la violencia de los hombres rechazaron a Jesus, el justo y el santo». Lo que hay de muerte se debe a los hombres, mientras que lo que hay de vida se debe a Dios (cf He 2,23-24). El designio amoroso de Dios ha sabido convertir el exceso de mal en exceso de bien.

### *La imagen del Dios vengativo*

Nuestra salvacion no es una transaccion que se haya producido entre el Hijo y el Padre. Como si el Padre hubiera obligado al Hijo a morir para, de algun modo, vengarse en el del pecado de la humanidad. Y el Hijo, por su parte, hubiera aceptado esta condena a muerte como un castigo para expiar nuestros pecados. Algunos han llegado a decir que era necesario «compensar» el peso del pecado con un peso equivalente de suplicio. Por desgracia, grandes nombres, como Bossuet o Bourdaloue en el siglo XVII, y otros muchos despues, han insistido en esta idea. He aqui lo que dice Bossuet en un sermon de Viernes Santo.

«Pensad pues, cristianos, que todo lo que habeis oido no es mas que una debil preparacion. el gran golpe del sacrificio de Jesucristo, que abate a esta victima publica a los pies de la justicia divina, debia ser propiciado en la cruz y venir de un poder mayor que el de las criaturas.

Solo a Dios toca el vengar las injurias, y mientras su mano no interviene, los pecados solo son castigados debilmente. Solo a el toca el hacer justicia a los pecadores como es debido, solo el tiene el brazo bastante poderoso para tratarlos como mere-

cen. “A mí, a mí —dice— la venganza; yo sabré darles su merecido”. Por eso era necesario, hermanos míos, que él mismo cayera sobre su Hijo con todas sus fuerzas; y como había cargado sobre él nuestros pecados, debía hacer recaer también sobre él su justa venganza. Y así lo hizo, cristianos, no lo dudemos»<sup>8</sup>.

A pesar de todo el respeto que puedan inspirarnos Bossuet, Bourdaloue y otros muchos predicadores que los sucedieron hasta finales del siglo XIX, y teniendo en cuenta lo propio de la exageración retórica, hay que decir que estaban totalmente equivocados. Lo que Dios no quiso imponer a Abrahán, el sacrificio de su hijo Isaac, aquello precisamente de lo que quiso librarlo, ¿habría de imponérselo a sí mismo? Dios Padre no quiere vengarse en su Hijo. *No quiere* su muerte. Por amor a nosotros, nos lo da, nos lo «entrega». Y en lugar de responder a este amor con amor, nuestros pecados lo conducen a la muerte. Esta interpretación errónea es lamentable, porque transfiere la voluntad de muerte y de violencia de los hombres pecadores al mismo Dios. Los hombres se convertirían así en el brazo secular de Dios y provocarían un pecado para restablecer la justicia. Eso no tiene sentido. Una vez más se observa aquí la tentación del hombre de cargar a Dios mismo su propia violencia. Porque ese Dios vengador, sanguinario e injusto, puesto que castiga a un inocente en lugar de a los culpables, no es digno de que se crea en él: es un Moloc.

Si esa interpretación fuera justa, eso significaría que el crucifijo que preside nuestras iglesias y cuelga en nuestras casas, y que encontramos en tantos cruces de caminos, no nos estaría recordando más que una ejecución, nos estaría mostrando a un reo justamente ejecutado. Nuestro sentido cristiano más profundo, así como la liturgia del Viernes Santo, nos dicen, por el contrario, que ese Jesús está en la cruz porque amó hasta el final, porque es el justo injustamente condenado. Es entonces cuando el horror de la muerte sangrienta se transforma en belleza.

---

<sup>8</sup> J. B. BOSSUET, *Carême des Minimes, pour le vendredi saint, 26 mars 1660*, en *Oeuvres oratoires* III, DDB, París 1916, 385.



*Una idea falsa: expiar primero, ser perdonado después*

La idea falsa que se ha difundido en cierta teología de los tiempos modernos, y en parte en la predicación, es que la humanidad debía expiar *primero* para que Dios accediera a mirarnos *después* con benevolencia. Como si Dios, al modo de un maestro de escuela que quisiera castigar una zapatiesta, dijera: «Cumplid primero con vuestro castigo, y luego hablaremos». Ahora bien, Agustín había dicho todo lo contrario: «¿Hay que pensar que el Padre estaba irritado con nosotros, pero que, viendo a su Hijo morir por nosotros, dejó que se apaciguara su cólera contra nosotros? (...). Pero entonces, ¿qué pensar de lo que dice san Pablo? ¿Qué responder a eso? Si Dios está por nosotros, ¿cómo no había de dárnoslo todo? Si no hubiera estado ya apaciguado, ¿habría entregado el Padre al Hijo por nosotros? (...). No, el Padre es el primero en amarnos; y es él mismo, y por nuestra causa, el que no duda en entregar a su propio hijo, por nosotros, a la muerte»<sup>9</sup>.

La muerte de Jesús no es una condición previa para el amor de Dios hacia nosotros. Es su consecuencia y su plena manifestación. Dios no castiga primero para reconciliarnos después. Nos reconcilia primero para que podamos convertirnos con la gracia que constituye su amor. Dicho de otro modo, no es el pecador el que hace justicia a Dios. Es Dios quien hace justicia al pecador por su gracia, es decir, gratuitamente. Es la más pura doctrina de san Pablo.

¿Se hubiera podido evitar que la salvación de los hombres pasara por ese sufrimiento? Es una cuestión que siempre se planteará. Se puede responder afirmativamente, puesto que Dios lo puede todo; pero sería una respuesta muy teórica y abstracta. Porque, si se piensa bien, la reconciliación entre Dios y los hombres no podía ser sino bilateral. Dios, sin duda, tiene toda la iniciativa. Pero nada ocurre sin que los hombres respondan con su libertad. «Dios —decía también san Agustín—, que te ha creado sin ti, no te salvará sin ti». Dios no podía salvarnos con un golpe de barita mágica. Era necesario que su amor nos ganara, nos penetrara, nos convirtiera.

---

<sup>9</sup> AGUSTIN, *La Trinidad*, XIII, 11, 15.

La cruz nos dice el tipo de resistencia que ha sido necesario vencer

### *El sentido del sufrimiento*

Al decir esto, no quiero quitar importancia al peso del sufrimiento de Jesús. Lo que rechazo es únicamente la sacralización del sufrimiento en cuanto tal y el que se haga de él un bien en sí, como si lo importante fuera la cantidad del sufrimiento. Nadie sabe si Jesús ha sido el hombre que más ha sufrido de todos los tiempos, físicamente hablando. El problema no está ahí. El padre Congar decía un día: «No es el sufrimiento de Jesús el que nos salva, sino el amor con que vivió este sufrimiento, que es algo muy distinto»

Sobre el difícil problema del sufrimiento, que seguirá siendo siempre para nosotros un misterio que sólo se aclara en el sufrimiento de Jesús, hay que mantener al mismo tiempo cuatro ideas:

—En primer lugar, el sufrimiento es un mal y seguirá siendo un mal. Tomado en sí mismo, no tiene ningún valor positivo. Es un escándalo opaco. Tiene en la mayoría de los casos efectos perversos. Por eso debemos combatirlo siempre y en todo lugar, en nombre de la regla de oro del evangelio, el mandamiento del amor.

—En segundo lugar, el sufrimiento es un problema planteado a nuestra libertad. Ante el sufrimiento de alguna manera somos «instados» a reaccionar. Hay cien maneras distintas de vivir un mismo sufrimiento. De nosotros depende dejar que ejerza su maleficio o darle sentido, convertirlo en cierto modo, haciendo de él el «combustible» de nuestro amor y nuestra autodonación<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Etty Hillesum era una judía holandesa cada vez más abierta al evangelio. En el campo de concentración nazi de Westerbork continuó escribiendo su diario, hasta ser deportada a Auschwitz, donde murió en la cámara de gas. Fue testigo de la miseria creciente que se abatía sobre los internados, de sus sufrimientos físicos y de sus angustias morales. Se mostraba servicial con todos y trataba de hacer de «protectora». Aun en los peores momentos, conservó su alegría de vivir y su asombro ante la creación. He aquí lo que escribía: «Y me

—Pero para llegar a esta actitud necesitamos fuerza. Por su pasión y su cruz, precisamente Jesús ha cambiado y convertido el sentido del sufrimiento. No ha hecho de él ni una teoría ni una justificación. Lo ha afrontado y le ha dado sentido por el modo en que ha salido a su encuentro, lo ha asumido y, finalmente, lo ha vencido. En el lenguaje cristiano, por una curiosa «metonimia» —es decir, un desplazamiento del sentido de las palabras, como cuando alguien dice que se ha bebido un vaso de agua, queriendo decir evidentemente que se ha bebido el contenido del vaso—, por una curiosa «metonimia» pues, que conviene tener presente, el sufrimiento puede designar el amor manifestado por Cristo en el sufrimiento, y el amor de todos los que quieren unirse a Cristo sufriente.

—El cristiano, en fin, es invitado a sufrir con Cristo. Esta llamada de Cristo a seguirlo cargando cada uno con su cruz no apunta tanto al sufrimiento cuanto al «seguimiento de Jesús», al hecho de «estar con él». Es lo que decía san Pablo: «Ahora me alegro de sufrir por vosotros, y por mi parte completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24)

## II CONCLUSIÓN LA «SEDUCCIÓN» DE LA CRUZ

### *¿Como nos salva la cruz?*

A esta pregunta podemos responder pues «Convirtiendonos». En la cruz Cristo nos salva dándonos testimonio de un amor que es el único que puede convertirnos. Porque nues-

---

quedaba allí, y ofrecía mi presencia, ¿que otra cosa podía hacer? A veces me sentaba al lado de alguien, le echaba el brazo por el hombro, no hablaba mucho miraba los rostros. Nada me resultaba extraño, ninguna manifestación del sufrimiento humano ( ) Me atrevo a mirar a todo sufrimiento a los ojos, el sufrimiento no me da miedo. Y al final del día tenía siempre el mismo sentimiento: el de amar a mis semejantes. No sentía ninguna amargura ante los sufrimientos a que se los sometía: solo amor por ellos, por su modo de soportarlos por poco preparados que estuvieran para soportar lo que quiera que fuese»

tra redencion no es algo que tenga lugar entre Jesus y su Padre Tiene lugar entre Jesus y su Padre por un lado, y nosotros por otro El Padre envia a su Hijo para salvarnos Este viene a compartir nuestra vida, a anunciarnos el reino de Dios, es decir, la misericordia de Dios con todos los pecadores Se sienta a la mesa con los pecadores Se invita a casa de Zaqueo Se deja tocar en casa de Simon por la pecadora publica Cura a los enfermos ¿Que es lo que busca? Simplemente convertirnos «Arrepentios y creed el evangelio» (Mc 1,15) Porque Jesus no quiere salvarnos sin nosotros Viene en cierto modo a «implorar» nuestra conversion a la fe y al evangelio Pero esta conversion pasa por el uso de nuestra libertad Ante esta propuesta, siempre somos libres de decir «SI» o «NO»

Pero, ¿que es lo que vemos? Despues de un momento de entusiasmo, los que habian escuchado la predicacion de Jesus se alejan Surge el conflicto con las autoridades religiosas del pueblo Puesto que su mensaje de amor y de perdon, de justicia y de verdad, no convence, va a echar sobre el todo el peso de su existencia y de su vida Jesus sera martir de su mision de conversion Tenia que llegar hasta ahí para cambiar nuestro corazon y hacernos tomar conciencia de nuestro pecado Desde lo alto de la cruz nos invoca, nos suplica incluso que nos convirtamos al amor<sup>11</sup>

La «conversion» de Dios a nosotros hasta la muerte nos in-

---

<sup>11</sup> Para ilustrar esta «suplica» releamos la conmovedora oracion del Viernes Santo Se trata en efecto de llamadas que Dios hace a su pueblo es decir a todos nosotros los hombres El ha realizado innumerables maravillas en favor de su pueblo y, a cambio los hombres han crucificado a Jesus «¡Pueblo mio! ¿Que te he hecho, en que te he ofendido? Respondeme Yo te saque de Egipto tu preparaste una cruz para tu Salvador Yo te guie cuarenta anos por el desierto, te alimente con el mana te introduje en una tierra excelente tu preparaste una cruz para tu Salvador ¿Que mas pude hacer por ti? Yo te plante como vinya, escogida y hermosa ¡Que amarga te has vuelto conmigo! Para mi sed me diste vinagre, con la lanza traspasaste el costado a tu Salvador Yo abrí el mar delante de ti, tu con la lanza abriste mi costado Yo te guiaba con una columna de nubes, tu me guiaste al pretorio de Pilato Yo te sustente con mana en el desierto, tu me abofeteaste y me azotaste Yo te di a beber el agua salvadora que broto de la pena, tu me diste a beber vinagre y hiel Yo te levante con gran poder, tu me colgaste del patibulo de la cruz ¡Pueblo mio! ¿Que te he hecho en que te he ofendido? Respondeme»

vita a convertirnos a él y nos da la posibilidad de responder a este amor con nuestro amor. El ejemplo que nos da es más que un ejemplo; es un don, una gracia. Se puede retomar aquí la imagen de la adopción. Una pareja que adopta a un niño le está ofreciendo un nuevo don de la vida, porque ha «encontrado gracia» a sus ojos. De este modo le muestran su amor. Le ofrecen así la posibilidad de responder a su vez al amor de sus nuevos padres interiorizando este mismo amor. Pero todo depende también de su aceptación o su rechazo: el injerto familiar puede agarrar o no. ¿No ocurre lo mismo con el gesto de Cristo, que no es el ofrecimiento sólo de una reconciliación, sino también de una adopción divina?

### *La falta y el pecado*

En nuestra época se niega la noción misma de pecado. Para algunos jóvenes es incluso un absurdo o un maleficio del que es responsable la civilización judeocristiana. Esta actitud no es sorprendente, puesto que el sentido del pecado y el sentido de Dios van unidos. Reflexionemos un instante.

Un hombre escucha la voz de su conciencia. Comprende que algunos de los actos y de las actitudes de su vida son reproches vivos que él se hace a sí mismo. Tiene vergüenza de haber cometido ciertas acciones y las oculta: mentiras, manejos y traiciones en la lucha por la vida, infidelidades, ambición, violencia, etc. Son faltas que empañan la imagen que tiene de sí mismo. Pero ese sentido moral puede irse atrofiando con el tiempo, por el mismo hecho de acostumbrarse a vivir así. Se puede esperar que un día u otro sufra un choque revelador que le haga cambiar su manera de vivir.

Tener sentido de la culpa es necesario para todo hombre digno de tal nombre. Pero el sentido de la culpa no es todavía el sentido del pecado. Cuando uno considera sus faltas, lo hace en primer lugar con relación a uno mismo, y eventualmente también con relación a los demás. El sentido del pecado aparece cuando uno comprende que su falta afecta igualmente a Dios y que esta perjudica más a los otros que a uno mismo. Es entonces cuando se ve el pecado como trans-

gresión del doble mandamiento del amor: amar a Dios de todo corazón y a los demás como a uno mismo.

Nótese que la fe cristiana no empieza acusando al hombre de su pecado. El pecado sólo está presente en el credo en la forma del «perdón de los pecados». Es el perdón el que revela el pecado a través de la imagen de Cristo en la cruz. Cuando uno se convierte descubre la gravedad de sus pecados personales y se aparta de ellos. Por eso los santos se consideraron siempre los mayores pecadores de la humanidad.

### *La belleza del amor es capaz de convertir*

Ya evocamos a propósito del mal la belleza del amor<sup>12</sup>. Es menester volver sobre ello, porque es el medio escogido por Jesús para invitarnos a la conversión. Lo que nos conmueve en la muerte de Jesús es esa belleza del amor que va hasta la muerte. De la vinculación entre el amor y la muerte, como de dos electrodos entre los que se crea una corriente eléctrica, brota la luz de la belleza o de la gloria de Dios. ¿Acaso no es esto lo que la representación de la cruz ha tratado de hacer ver a lo largo de los años?

Por eso me atrevo a hablar de *seducción*. Sin duda el término «seducción» es ambiguo, porque existe también la mala seducción, la de la «mujer seducida» por ejemplo. El mismo Jesús fue acusado de ser un seductor y un farsante. Pero tomemos este término en su sentido positivo, en el que lo usa Jeremías cuando le dice a Dios: «Me has seducido, Señor, y me he dejado seducir» (Jer 20,7). Somos seducidos por toda belleza auténtica, y en la cumbre de toda belleza está el amor, que encierra en sí mismo su propia justificación. Sí, Dios ha venido a seducirnos; Jesús nos seduce. Pascal lo decía también en su propio lenguaje: «¡Oh, con qué gran pompa vino, y con qué prodigiosa magnificencia a los ojos del corazón, que ven la sabiduría! (...). Vino con el resplandor de su orden»<sup>13</sup>, el orden del amor.

<sup>12</sup> Cf supra, pp. 228s.

<sup>13</sup> B. PASCAL, *Pensées*, 308 (Lafuma).

La seducción ante el amor pertenece al orden de la experiencia. Las explicaciones no le añaden nada. Se puede sin duda comentar y analizar la Quinta Sinfonía de Beethoven o la *Gioconda* de Leonardo da Vinci. Pero no se puede *probar* que esa pieza musical y ese cuadro sean bellos. Es algo que depende de la riqueza interior de cada uno. Lo mismo ocurre al pie de la cruz. Dios se dirige a nosotros como a hombres y mujeres que, además de tener razón, tenemos corazón. Sabe que lo bello es también signo de lo verdadero.

### *Un amor que hace «ceder» al hombre*

Cuando nos hacemos permeables a la prueba por el amor, se produce en nosotros un *shock*. Todo vacila y algo «cede» o «se quiebra» en nosotros. La idea, por lo demás, es bíblica, ya que la encierra la misma palabra «contrición»: el salmo 50 habla de un corazón contrito y «quebrantado». La muerte de Maximiliano Kolbe, anteriormente evocada<sup>14</sup>, nos mostró cómo el mismo miembro de las SS que aceptó el intercambio entre Maximiliano y el padre de familia sufrió de alguna manera este «choque». Había sido tocado en lo más profundo de su corazón, cediendo a un movimiento de conversión. Se había encontrado con la belleza del amor.

Estos ejemplos contemporáneos son como etapas intermedias en la comprensión del sentido de la cruz, que nos ayudan a encontrar de nuevo la frescura de todo el peso de humanidad encerrado en este acontecimiento, ante el que corremos el riesgo de quedar embotados. Si la cruz de Cristo, con la intermediación del ejemplo de todos los que han muerto como él, con él y por él, dando testimonio del amor y la verdad, no nos dijera ya nada hoy, ¿no tendríamos que lamentarnos de nuestra suerte?

Por lo demás, todo ejemplo de una vida entregada por una causa justa —aunque sea fuera del cristianismo— merece un soberano respeto y nos invita a la conversión; la conversión, por ejemplo, de nuestro egoísmo en olvido de nosotros mis-

<sup>14</sup> Cf supra, pp 229s

mos. ¿Será la cultura de nuestros países desarrollados capaz de dejarse «tambalear», de *ceder* ante ejemplos de este tipo?

Esta es en definitiva la «estrategia» de la cruz, si se puede hablar así. En ella se recapitulan todas las interpretaciones ya dadas. Está toda ella ordenada a nuestra conversión. La cruz nos salva porque nos convierte.



## La resurrección de Jesús

La resurrección de Jesús pertenece al núcleo de la fe cristiana, al igual que la pasión y la cruz. Se ha podido definir al cristiano como el que cree en Cristo resucitado de entre los muertos. No es necesario subrayar el carácter provocador de tal afirmación, que contradice la experiencia humana más universal, la del carácter irreversible de la muerte. Como dice el sentido común del pueblo: «Nadie ha vuelto nunca». La fe cristiana proclama lo contrario: sí, un hombre ha vuelto: Jesús de Nazaret; y su resurrección es promesa de la nuestra.

Pero, para empezar, ¿qué se quiere decir con «resurrección»? La imagen que de ella se hacen unos y otros varía. Va de la reanimación del cadáver, para volver a la situación biológica anterior, a una interpretación tan desencarnada que apenas se ve diferencia con la inmortalidad del alma, noción bien conocida en la época de los griegos y de los judíos helenizados. Si hay un terreno que conviene limpiar pacientemente de minas, es este.

Antes de proponer la fe en la resurrección al hombre de hoy, conviene explicarle de qué se quiere hablar, lo que conducirá no sólo a interrogar a la historia, sino también a abordar la cuestión de nuestro propio cuerpo. Sólo entonces podrá tener lugar el anuncio cristiano de la resurrección con toda propiedad. Un último desarrollo evocará rápidamente el tema contemporáneo de la reencarnación, propuesta a menudo como alternativa a la resurrección.

## I LA RESURRECCION DE JESUS Y LA HISTORIA EL HOMBRE Y SU CUERPO

### I ¿Que historicidad es la de la resurreccion?

Los relatos evangélicos cambian manifiestamente de tono cuando tratan de la resurreccion de Jesus. Así como la crucifixion y la muerte de Jesus habian sido publicas — todos los habitantes de Jerusalem que habian pasado por allí habian sido testigos de ellas—, la resurreccion es atestiguada de manera casi confidencial. Jesus no hace ninguna aparicion publica. Se manifiesta solo a sus discipulos, es decir, a hombres y mujeres que ya lo conocian y que habian empezado a creer en él.

El anuncio publico de la resurreccion de Jesus fue obra de los discipulos. Piensese en el discurso de Pedro, situado por Lucas el día de Pentecostes, y en su «tremenda» afirmacion «Os lo entregaron, y vosotros lo matasteis crucificandolo por manos de los paganos, Dios lo ha resucitado, de lo que todos nosotros somos testigos» (cf He 2,23–24–32).

Pero ese mismo testimonio se presenta como un testimonio de fe. Los apóstoles son testigos que hablan en nombre de su fe. Si han reconocido a Jesus resucitado, no ha sido solo con los ojos del cuerpo, sino tambien con los ojos de la fe. Se trata pues de un testimonio muy original.

#### *La originalidad de los testimonios de la resurreccion*

Consideremos pues en primer lugar el modo en que se presentan a nosotros los testimonios de la resurreccion de Jesus. Son originales. Son muchos los rasgos que los distinguen de otros relatos de la vida de Jesus.

Para empezar, nadie se presenta como testigo del momento mismo de la resurreccion. El cadaver de Jesus fue depositado en la tumba, que luego se encontro abierta y vacia. Algunos se sienten hoy fascinados por la idea de lo que hubiera podido grabar una camara situada en el sepulcro en el momento de la resurreccion de Jesus. No habria grabado nada, a lo

sumo, una desaparición. El anuncio de la resurrección la presenta en efecto como un movimiento trascendente del cuerpo de Jesús que escapa a la continuidad de nuestro espacio y nuestro tiempo, fuera de los cuales no podemos pensar nuestra existencia. Como tendremos que volver sobre esta doble continuidad, convengamos en llamarla desde ahora, aceptando la expresión común, el *continuo espacio-temporal*. En ese sentido, la resurrección es para nosotros un misterio.

Esta reflexión, expresada aquí en términos modernos, se adecua bien a la enseñanza apostólica. Los relatos de las apariciones muestran que el modo de relación de los apóstoles con Jesús ha cambiado completamente. Este no es ya un compañero habitual de sus vidas. Se manifiesta y desaparece según su libre iniciativa. Vive ya en «otro» mundo. Nos gustaría poder describir ese mundo, pero como se trata en realidad del mundo de Dios mismo, es algo que se nos escapa totalmente. Pablo no duda incluso en hablar de «cuerpo espiritual» (1Cor 15,44) para subrayar la discontinuidad entre el cuerpo terrestre y el cuerpo resucitado.

Podemos decir por tanto que la resurrección de Jesús no es ni la reanimación de un cadáver ni su vuelta a la vida temporal, sino un abandono de nuestra condición mortal y una entrada en el mundo propio de Dios<sup>1</sup>. Aquí tenemos que contentarnos con signos muy discretos, dados por un lado por la afirmación de que la tumba es encontrada vacía y, por otro, por el testimonio de sus discípulos, que pretenden haberlo «visto» vivo. Esta «visión» es por supuesto, en sí misma, paradójica. Puesto que ellos mismos no habían resucitado, los discípulos no podían ver al resucitado tal como es en sí a los ojos de Dios. Pero Jesús puso los medios para que pudieran reconocerlo.

El lector atento de los relatos de la resurrección se sorprenderá sin duda de las divergencias existentes entre ellos. Se ha podido hablar de la «anarquía de los testimonios» (C. Perrot). La concordancia en la afirmación principal es ciertamente to-

---

<sup>1</sup> Se presenta pues como algo enteramente diferente de la «resurrección» de Lázaro, que es el retorno provisional a la vida ordinaria de un hombre que tendrá que morir de nuevo.

tal Pero es imposible «armonizar» los relatos y reconstituir con ellos una secuencia logica coherente Tal empresa esta doblemente destinada al fracaso Por una parte, la libertad absoluta y trascendente de las manifestaciones de Jesus se traduce en la discontinuidad entre los relatos La resurreccion no puede contarse como la pasion, porque pertenece a un orden totalmente distinto Por otra parte, la multiplicidad de testimonios ante un acontecimiento impactante tan singular conlleva inevitablemente diferencias y, a veces, divergencias Estamos ante «un tumulto de palabras que se entrechocan» (C Perrot) Pero estas palabras tienen el interes de manifestar la independencia relativa de los testigos

### ¿Hay pruebas historicas de la resurreccion de Jesus?

A esta cuestion es imposible responder con un «sí» o un «no», o mas exactamente hay que responder primero «no», para luego responder «sí» No es una respuesta de normando (lesee «gallego»), sino una respuesta honrada, que corresponde con la originalidad del hecho, unico en toda la historia de la humanidad

*Responder primero «no»* El anuncio de la resurreccion nos dice que Jesus ha salido de la historia con su cuerpo para entrar en el mundo de Dios Toda ciencia se define a la vez por su objeto y por su metodo Ahora bien, hoy se reconoce generalmente que la competencia de la ciencia historica se detiene en los limites de nuestro *continuo espacio-temporal* Esta ciencia es incapaz pues de hablar del comienzo absoluto de la historia, asi como de su fin definitivo Si se aventura en estos campos, se convierte en filosofia o en teologia de la historia

Ahora bien, la resurreccion de Jesus es presentada por los mismos que la anuncian como un acontecimiento-limite Su *antes* esta inscrito en nuestra historia (y por eso puede datarse) Pero su *despues* es una salida definitiva de la historia, como hemos visto, ya que Jesus se convierte en «hombre celeste» (1Cor 15,49) cuyas caracteristicas son la incorruptibilidad y la inmortalidad, es decir, lo contrario a las condiciones de vida de los hombres terrenos e historicos Sobre este nuevo «esta-

do de vida» la ciencia histórica no puede decir nada. A este respecto, el historiador en tanto que historiador está en la misma situación que el médico del que antes hablábamos, al que se le pide que diga lo que piensa sobre una determinada curación milagrosa. En tanto que médico, lo único que puede concluir es que se trata de un fenómeno para el que la medicina no tiene explicación. El historiador buscará también *primero* una interpretación que se inscriba en el espacio y en el tiempo. Hablará de relato legendario, o pensará espontáneamente en la sustracción del cadáver, o bien dirá que esta desaparición del cuerpo de Jesús es inexplicable desde el punto de vista histórico. Hace algunas décadas, un bromista de mal gusto robó del cementerio en que reposaba el ataúd de Charlie Chaplin. Nadie pensó en ningún momento en una resurrección, y el cuerpo volvió a encontrarse al poco tiempo. En definitiva, no puede haber prueba histórica de un acontecimiento que no se sitúa en la historia.

La resurrección de Jesús no es por tanto histórica, ya que, en su realidad positiva, la historia y la ciencia no pueden dar cuenta y razón de ella. Es «transhistórica». Si no tuvo ningún testigo inmediato, es porque no podía tenerlo.

Durante demasiado tiempo la apologética<sup>2</sup> católica no ha justipreciado la dificultad original planteada por la resurrección en relación con la historia, en una cultura marcada por el conocimiento científico. Ha considerado con demasiada facilidad que existían pruebas históricas de la resurrección de Jesús análogas a las de su muerte. Por otra parte, en lugar de analizar el modo original del conocimiento que conduce a la resurrección, ha transcrito a menudo las expresiones tradicionales de la fe en términos tan materiales que traicionan su sentido. Por eso a veces la resurrección se ha podido presentar como una vuelta de Jesús a su vida anterior.

Decir que la resurrección no es histórica no significa que no sea un acontecimiento real para cualquiera que admita que el mundo no está definitivamente cerrado en sí mismo, sino que está radicalmente abierto a la libertad de Dios<sup>3</sup>. Todo lo

---

<sup>2</sup> Sobre el término «apologética», cf Léxico.

<sup>3</sup> Cf *supra*, pp 275-278

real no tiene por que ser necesariamente historico en el sentido cientifico La resurreccion es afirmada como un acontecimiento real ocurrido a la persona de Jesus, hombre perteneciente a nuestra historia

*Para luego responder «si»* Existen pruebas historicas ciertas de que ha habido hombres que han dado testimonio de esta resurreccion, porque han creido en ella El testimonio de los apostoles constituye un conjunto de huellas accesibles al metodo historico El historiador tiene aqui toda la libertad para descifrar y juzgar el valor y la seriedad de su testimonio

La resurreccion es tambien historica en tanto que se trata de un acontecimiento que se inscribe en la historia por el lado de su *antes* Por este lado esta anclada en nuestra historia Tiene un lugar y una fecha Pero, por principio, su inscripcion en nuestra historia no puede significarse sino de manera negativa

Este acontecimiento es historico ademas por las huellas duraderas que ha dejado en la historia Piensese en el vasto movimiento de los que, a lo largo de veinte siglos, han creido y siguen creyendo en el resucitado, y hacen de la resurreccion de Jesus el fundamento de su existencia

El conjunto de las huellas de la resurreccion, si no pruebas, son por lo menos signos susceptibles de reunirse en un haz convincente para el que cree Discernir signos es algo distinto a constatar hechos Es comprometerse libremente en el terreno de una relacion personal

### *La resurreccion accesible a la fe*

Reconocer lo anterior es afirmar que el acontecimiento de la resurreccion de Jesus no es accesible mas que a traves de la fe La afirmacion «Jesus ha resucitado de entre los muertos» no es ni una constatacion empirica ni el resultado de una prueba cientifica Es la expresion de un acto de fe, que incluye dentro de si un juicio razonable de credibilidad

Los datos evangelicos ilustran bien este hecho Jesus no se deja reconocer en sus apariciones mas que a los que estan abiertos a la fe en el Por otra parte, las expresiones primitivas del mensaje cristiano se presentan como un testimonio dado en la

fe a proposito de un acontecimiento ocurrido en la historia. El anuncio mismo de la resurreccion es un acto de fe<sup>4</sup>

Hoy el acceso a la fe en la resurreccion no es posible sin el testimonio de la resurreccion dado por la Iglesia en su conjunto. Esto supone que la realidad cristiana en si misma constituye un testimonio de la resurreccion, que se expresa por la palabra, la celebracion y la congregacion. La existencia cristiana tiene por vocacion el ser ya una realidad secretamente resucitada. La calidad del testimonio dado por la vida de las comunidades cristianas tiene por tanto, a este respecto, mucho que decir.

Si el reconocimiento de la resurreccion es un acto de fe, conlleva entonces una *conversion* de la *libertad*, efectuada en la *gracia* de Dios. Los discipulos de Jesus viven este proceso de conversion desde su dispersion incredula y desesperada la noche del viernes santo hasta su reagrupamiento en torno al resucitado. Ocurre algo analogo con todo hombre que accede a la fe en la resurreccion.

## 2. ¿Que es un cuerpo humano?

¿Que es un cuerpo? La realidad de los cuerpos se puede estudiar segun toda una escala de puntos de vista cientificos. Estan los cuerpos minerales, de los que se analiza su composicion molecular y atomica. Estan los cuerpos vivos, vegetales y animales, que se estudian segun sus componentes biologicos. Se observa ya un umbral entre el vegetal y el animal. La rama animal, desde los protozoarios hasta los simios superiores, tal como se explica en la interpretacion de la evolucion, se presenta como una serie ascendente en el terreno de la con-

---

<sup>4</sup> Por decirlo de otro modo, el *hecho* de la resurreccion solo puede reconocerse en la percepcion de su *sentido*. Fue necesario todo el peso de la preparacion y la espera del Antiguo Testamento y luego todo el peso de la existencia unica de Jesus —de ahi el alcance de todo lo concerniente a su vida y a su muerte— para que el anuncio de la resurreccion adquiriera su pleno significado como revelacion de Dios y acto decisivo de salvacion para los hombres. Solo este contexto con su calidad humana y religiosa podia hacer que el mensaje de la resurreccion escapara a la inevitable sospecha de no ser mas que ilusion y mentira.

ciencia y de la comunicación, a medida que el sistema nervioso se va desarrollando. Con los animales domésticos tenemos experiencia de una comunicación afectiva.

Con el cuerpo humano se traspasa un umbral nuevo y radical. Este sin duda asume todos los «niveles» inferiores del ser corporal. Estamos hechos de átomos, de moléculas, de células, de sistemas vegetativos y nerviosos. Nuestro cuerpo obedece a todas las leyes de la biología. Sin embargo, las rebasa de manera decisiva por su conciencia reflexiva, por su razón, por la capacidad de su lenguaje. No se puede separar aquí con demasiada facilidad el cuerpo del alma. Porque todo lo que vivimos es inseparable del cuerpo.

Es a través de él como podemos trabajar, actuar sobre la naturaleza y transformar el mundo. Por medio de él pensamos y hablamos, entrando así en relación con los otros. Nuestra palabra es inmaterial en cuanto a su sentido, pero al mismo tiempo es muy material, ya que se produce por la articulación de los sonidos producidos en virtud del aire que expulsamos por la boca. Cuando escribimos, también es por mediación de nuestro cuerpo como trazamos las letras sobre el papel o tecleamos en el ordenador; la escritura de alguien se considera suficientemente reveladora de su personalidad como para dar lugar a investigaciones grafológicas. Es con el cuerpo como amamos. Los gestos del amor pasan por él, aunque sean expresión de un sentimiento que va mucho más allá de las sensaciones corporales. De manera más general, es también con el cuerpo como experimentamos alegría y placer.

Nuestro rostro tiene una movilidad constante, que nos permite manifestar toda una gama de sentimientos delicados por medio de la sonrisa y la risa, las lágrimas o la alegría. Sus expresiones, en particular las más familiares, las que un pintor trata de captar, son una ventana abierta a nuestra personalidad. Pensemos también en la belleza espiritual del cuerpo humano, del cual todos los miembros son expresivos, en particular en ciertos bailes, o en ciertas hazañas deportivas, en los que el cuerpo aparece como trascendido. Todas las formas del arte son corporales, puesto que están ligadas a nuestros órganos sensoriales, que las producen y las gozan. No obstante, son lugares de experiencia espiritual.



Nuestro cuerpo es también lugar del sufrimiento, no sólo físico sino también moral. ¿Dónde está, por lo demás, el límite exacto entre ambos? La angustia interior, un grave fracaso sentimental o profesional, tienen repercusiones corporales. Por su parte, la prueba de la enfermedad, que lo es siempre de tal o cual órgano o función, es un sufrimiento auténticamente humano, sobre todo cuando está en juego nuestra esperanza de vida. Por eso la muerte, que pone fin a la íntima relación que tenemos con nuestro cuerpo, es percibida como una destrucción de nosotros mismos.

A medida que avanzamos en edad, nuestro ser va haciendo historia. Lleva las huellas de las heridas físicas y morales recibidas. En definitiva, todo en nuestro cuerpo es típicamente humano. No tenemos simplemente un cuerpo animal sobre el que se hubiera injertado un espíritu independiente. Como decía Péguy, en nosotros lo espiritual es carnal y lo carnal es espiritual. En realidad, *no tenemos un cuerpo, sino que somos nuestro cuerpo*. Nuestro cuerpo es un cuerpo humano y, por consiguiente, un cuerpo espiritual. La antropología contemporánea habla con frecuencia de «cuerpo elocuente», o de «cuerpo significante». Subraya asimismo el hecho de que este sea ante todo el lugar de una existencia personal, hecha de lenguaje y comunicación. Es inseparable de nuestra condición humana. Nuestro cuerpo somos nosotros mismos.

Ese cuerpo personal de cada uno existe dentro de una red de relaciones con los otros y forma con ellos una serie de «cuerpos sociales»: cuerpo familiar, cuerpo profesional, cuerpo económico, cuerpo político, cuerpo religioso, etc. También la Iglesia se presenta como «cuerpo de Cristo». Esta extensión de la palabra «cuerpo» a diversas realidades sociales es sin duda analógica. Se habla igualmente de un *corpus* de textos. Pero el uso de la palabra «cuerpo» en tales casos es revelador.

### *De la muerte a la sepultura*

Tras la muerte del hombre, su cuerpo se convierte en cadáver y es enterrado. Este cambio de nombre, así como el respeto que se le manifiesta, indican que no se trata ya, y al mismo

tiempo se trata todavía, de un cuerpo humano. El cadáver no es cuerpo por el mero hecho de que no es elocuente ni significativo. Ha quedado deshabitado, no es ya el centro de relaciones de una persona humana. No obstante, sigue siendo cuerpo humano para los que conocieron y amaron al fallecido. Es para ellos un signo que recapitula toda su historia y todos los encuentros que tuvieron con él. Por eso recibe una sepultura que es muestra de respeto y quiere mantener viva su memoria. El hombre es el animal que entierra a sus muertos, el animal que se acuerda de aquellos con los que ha vivido y se relaciona con ellos como seres que de alguna manera siguieran viviendo.

Pues si la muerte del ser querido aparece como una separación absoluta y definitiva, el enterramiento respetuoso deja traslucir sin embargo la esperanza de que todo no haya acabado. Según las tradiciones religiosas, los que sobreviven al difunto se sienten inclinados a pensar que este sigue viviendo, aunque sea con una existencia atenuada. Tratan de preservar lo más posible el cuerpo de la corrupción (embalsamamientos, momificación). O bien consideran que sigue viviendo en la conciencia de su familia, o de su pueblo, por las huellas que su acción ha dejado.

### *¿Que cuerpo es el que resucita?*

Hablar de la resurrección de los cuerpos no es emitir ningún juicio sobre la suerte de sus átomos, moléculas y células. Un apologista cristiano del siglo II, Atenágoras de Atenas, se dejó llevar a argumentaciones ridículas por su materialismo. Propone el siguiente caso. Unos peces se comen los cuerpos de unos naufragos. Pero a su vez otros hombres se comen a estos peces. Suponiendo que un hombre se haya comido la carne de un pescado, que a su vez se ha comido la carne de un hombre, ¿a quien pertenecerá esta carne en el momento de la resurrección?

Se puede sonreír. La actitud abierta de la Iglesia respecto de la cremación pone claramente de manifiesto que la resurrección no tiene nada que ver con el estado de conservación

de un cadaver Si bien la cremacion, hoy realizada con un gran respeto al difunto y a la familia, aparece simbolicamente como una forma mas brutal de destruccion del cuerpo<sup>5</sup>

La discontinuidad del resucitado no es en efecto representable No tenemos ninguna imagen de lo que puede ser un cuerpo resucitado en un universo que esta mas alla del tiempo y del espacio Solo podemos percibir ciertos signos de esta discontinuidad a partir de los relatos evangelicos sobre Jesus resucitado Y aun asi, estos son «pedagogias» adaptadas a hombres no resucitados.

Segun la fe cristiana, afirmar la resurreccion del cuerpo es mantener una cierta continuidad en la discontinuidad radical que se ha indicado entre cuerpo mortal y cuerpo resucitado Esta continuidad, por irrepresentable que sea, concierne al cuerpo humano en tanto que humano, en tanto que es inseparable de nuestra condicion humana, que es recapitulacion de toda una historia y expresion de una personalidad completa

Se nos dice al mismo tiempo que ese cuerpo sera a partir de entonces un «cuerpo espiritual», un «cuerpo glorioso» e incorruptible, por oposicion a nuestro «cuerpo animado» y «corruptible» Esto puede parecer una contradiccion en los terminos: lo que es espiritu no es cuerpo y lo que es cuerpo no es espiritu, como lo que era verso no era prosa para mon-

---

<sup>5</sup> No obstante, la tentacion de dar cuenta de la resurreccion en un plano material nos acecha siempre Hace poco, un hombre de ciencia planteaba en unas conferencias la siguiente pregunta «¿Permiten los datos de la ciencia moderna creer en la resurreccion segun el dogma catolico?» Su reflexion es tecnicamente muy elaborada Pero la manera de plantear el problema en su conjunto es erronea El autor pretende tratar la resurreccion como si se tratara de un fenomeno cualquiera, abordandola desde un punto de vista cientifico y considerandola como un *fenomeno*, en el mismo sentido que la cristalicacion o la dilatacion de los metales Lo que se plantea entonces es saber si el paso de la vida a la muerte es un «fenomeno reversible o no» Se habra notado donde esta el fallo radical de una postura semejante La resurreccion es pensada aqui dentro de nuestro *continuo espacio temporal*, sin duda como un paso a una nueva perfeccion corporal, pero que conduce finalmente a una vida del mismo orden que la anterior Ahora bien, *la resurreccion no es en rigor un fenomeno* La ciencia no tiene mas que decir que la historia sobre la discontinuidad que hay entre nuestro mundo y el que el buen sentir popular llama «el otro mundo» es decir, el mundo de la vida en Dios Ninguna disciplina cientifica tiene competencia para «probar» la posibilidad de la resurreccion Si alguna vez se lograra esto, no se trataria ya de la resurreccion

sieur Jourdain. Pero todo el analisis anteriormente propuesto ha mostrado que nuestro cuerpo carnal es ya espiritual en mas de un sentido. Entonces lo sera completamente. Pero nadie puede decir mas, simplemente porque nadie en la tierra ha resucitado nunca. Pero lo que se afirma con ello es una realidad de esperanza y de fe, que va mucho más allá de la idea de la inmortalidad del alma.

Tal es el mensaje de la resurreccion de Jesús. Este se manifiesta a sus apóstoles como él mismo, aquel al que conocieron y que ahora «reconocen» con una forma totalmente distinta, porque el modo de comunicación que tienen con él ha cambiado completamente. Jesús no está ya sometido a las limitaciones del espacio y del tiempo: las trasciende y domina completamente. Su presencia viene ahora de otra parte, viene del mundo divino de Dios.

Desde el principio, este mensaje fue una dificultad, en particular para los paganos, como se ve en la escena de los Hechos de los Apóstoles en la que Pablo anuncia la resurreccion ante el Areópago de Atenas: «Al oír hablar de la resurreccion de los muertos, unos se burlaban y otros dijeron: “Te oiremos sobre esto otra vez”» (He 17,32).

El mensaje de la resurreccion fue desde luego, en muchas ocasiones a lo largo de los siglos, piedra de tropiezo para la fe cristiana. Pero fue también su palanca mas importante.

En nuestra época conviven actitudes contradictorias ante este mensaje provocador para la razon humana. Por un lado, nuestro tiempo rechaza toda dicotomía antropologica entre alma y cuerpo. Nunca se ha afirmado con tanta fuerza que no tenemos cuerpo, sino que somos cuerpo. Pero, al mismo tiempo, una presión cultural difusa transmite a la reflexion teológica una especie de alergia hacia un mensaje que, referido a Jesús, concierne también a la realidad de nuestro cuerpo.

### 3. ¿Es hoy posible la fe en la resurrección?

¿Sigue teniendo el hombre moderno capacidad para creer en la resurrección? ¿Forma parte esta idea de «lo creible disponible» de nuestro tiempo? A primera vista, el concepto de

resurrección no aparece ya como culturalmente portador de la esperanza humana. La perspectiva racionalista de la modernidad se complace en relegar esta idea al desván de las proyecciones mitológicas del deseo humano. Pero, ¿está todo dicho con eso?

Algunos análisis recientes de la esperanza humana llegan en efecto a conclusiones muy distintas. El teólogo luterano alemán Wolfhart Pannenberg, desarrollando los análisis del filósofo de inspiración marxista Ernst Bloch, considera que, según una constatación universal, el destino natural del hombre no encuentra su cumplimiento definitivo en la finitud de su vida terrena. La sorprendente facilidad con la que el hombre actual parece vivir sin preocuparse por la cuestión de la muerte puede ser engañosa: «La superficialidad, por sí sola, no es una liberación. El ahogamiento, por sí solo, no proporciona el sentimiento de victoria». Más en concreto: «La fenomenología de la esperanza muestra que es propio de la naturaleza del ser humano consciente el esperar más allá de la muerte (...). Este incesante preguntarse del hombre sobre sí mismo se traduce en esperanzas que van más allá de la muerte y de las que forman parte tanto la idea de la inmortalidad del alma como la de la resurrección de los muertos (...). La "vida más allá de la muerte" no puede ser concebida ya bajo la forma de la inmortalidad del alma, sino sólo como otra forma de existencia del hombre *entero*. Ahora bien, esto es precisamente lo que contiene la idea de la resurrección de los muertos»<sup>6</sup>.

Estos análisis parten de la experiencia humana más profunda. El hombre sabe que va a morir y vive su existencia como una contradicción trágica entre su ineludible destino y sus deseos de vivir de manera absoluta. En esta situación, que recapitula todas las limitaciones y contradicciones de su condición, siente una necesidad radical de *salvación* que puede definirse así: salvarse es vivir, vivir todo entero, vivir absolutamente, vivir feliz en el amor, vivir siempre definitivamente reconciliado con uno mismo, con los otros, con el universo y con Dios. El parentesco semántico del término «salvación» con el de «sa-

---

<sup>6</sup> W PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, Cerf, París 1971, 95-100 (trad esp, *Fundamentos de Cristología*, Sigueme, Salamanca 1974)

lud» es revelador en este sentido. De un hombre que acaba de salir de una enfermedad en la que corría riesgo su vida, se dice que se ha salvado, es decir, que se ha vuelto a abrir el horizonte de su vida. Cuando es auténtico, este deseo es el de una liberación de los límites mortales de nuestra condición, pero no el de una evasión de nuestro ser concreto, porque el hombre aspira a que lo que ha recibido, vivido y hecho de positivo se mantenga como una realidad definitivamente válida.

Se puede decir por tanto que en todo hombre anida la esperanza en su propia resurrección, esperanza arraigada en lo más hondo de sus entrañas. Forma parte de nuestro «ser hombres». Es un rasgo de la experiencia descrita en las primeras páginas de este libro<sup>7</sup>. Ella es la que nos permite comprender la resurrección de Jesús y adherirnos a ella por la fe, puesto que no tenemos a nuestra disposición ninguna experiencia comparable. No hay en efecto fe sin esperanza, como no hay esperanza sin un mínimo de fe.

## II EL MENSAJE DE LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

### 1 La génesis de la fe de los discípulos: de la incredulidad a la proclamación

Dejamos a los discípulos de Jesús desanimados y dispersados en la tarde del viernes santo. Su fe y su esperanza en Jesús se habían visto aparentemente sometidas a una prueba insuperable. Se habían marchado. Algunos habían vuelto incluso a su Galilea natal.

¿Como ocurrió entonces que creyeran en la resurrección de Jesús? Este nuevo itinerario nos interesa tanto como el que recorrieron en su convivencia con Jesús durante su ministerio. Porque su «retorno» no fue fácil. Los textos evangélicos están llenos de sus dudas y resistencias ante esta experiencia nueva.

<sup>7</sup> Cf supra pp 28-30

Estas dificultades nos consuelan. Si los que habian «visto» tuvieron tantas dificultades para creer, no es de sorprender que nosotros, que no hemos «visto», las tengamos tambien.

Recibieron el testimonio de la resurreccion de Jesus por medio de tres signos: el hallazgo de la tumba abierta y vacia, un mensaje angelico en el sepulcro, segun el mensaje angelico de la teofania, y, en fin, las apariciones del resucitado. Sabemos que es imposible establecer una cronologia exacta de la manifestacion de estos signos y de las diversas apariciones de Jesus. Se trata de relatos discontinuos en el tiempo y en el espacio, como consecuencia de la nueva condicion del resucitado, libre para comunicarse cuando y donde quiere, sin verse ya sometido a las limitaciones del *continuo espacio-temporal*.

### *La tumba vacia*

Los evangelios conceden un lugar importante al relato de la sepultura de Jesus. Los detalles son numerosos: gestion valiente de Jose de Arimatea ante Pilato para descolgar el cuerpo de Jesus, papel de Nicodemo y de las mujeres, enterramiento rapido a causa de la proximidad del sabado, colocacion en una tumba nueva, muy proxima. Existen algunas variantes acerca del tipo de mortaja (¿sabana o vendas?) Mateo añade el episodio de la custodia militar, ordenada por Pilato con el fin de evitar que los discipulos se llevaran a escondidas el cuerpo.

La insistencia en estas escenas, envueltas en una discreta gravedad, tiene un significado importante. Si Jesus fue enterrado, significa que murio realmente, y que transcurrio un espacio de tiempo entre su muerte y su resurreccion. La sepultura se menciona en el mismo credo, como prolongacion normal de la expresion «Fue crucificado, muerto...» No se puede apelar aqui al despertar de un coma consecuencia de las horas pasadas en la cruz.

En las tradiciones sobre la tumba vacia hay una variante importante. Bien el descubrimiento de la tumba es comentado e interpretado por el mensaje de uno o dos angeles, que anuncian que el crucificado ha resucitado. O bien se hace esta constatacion con toda su ambigüedad y sin interpretacion.

¿Qué significa esto? ¿Qué fue lo que ocurrió? Consideremos en primer lugar este último caso.

Este descubrimiento, tomado en sí mismo, no conduce al apóstol Pedro a la fe. No provoca en él más que sorpresa. Lo dice un versículo del evangelio de Lucas, justo después de que Pedro escuchara el testimonio de las mujeres: «Pero Pedro se levantó y se fue corriendo al sepulcro; se asomó, y sólo vio los lienzos; y regresó a casa sorprendido de lo ocurrido» (Lc 24,12).

Juan recoge una escena parecida. María de Magdala, que ha ido al sepulcro para orar, se lo ha encontrado abierto y vacío. Inmediatamente piensa en que han robado el cuerpo de Jesús y va a avisar a Pedro. Este va corriendo al sepulcro con otro discípulo, Juan. Lo mira todo y lo observa con mucha atención. No se dice nada de su reacción. Pero este espectáculo no basta para conducirlo a la fe. Es del otro discípulo del que se nos dice: «Vio y creyó» (Jn 20,8). Juan establece enseguida una relación entre los anuncios de la Escritura y la persona de Jesús. Es todo el horizonte de la historia santa y del itinerario de Jesús el que le permite desembocar en la fe: «Ha resucitado». Situado en este contexto, el sepulcro vacío puede convertirse en signo generador de la fe.

La tumba abierta y vacía no es por tanto, en sí misma, una prueba de la resurrección. A este hecho se le pueden dar muchas explicaciones, la más simple de ellas es la de que el cuerpo hubiera sido robado. Esa fue la reacción espontánea de María de Magdala. Esa fue también la consigna que se les dio a los soldados de la guardia, según Mateo. «Sus discípulos fueron de noche y se lo llevaron mientras dormíais» (Mt 28,13). Y el autor sigue diciendo: «Este rumor se divulgó entre los judíos hasta el día de hoy» (28,15). Sacado de su contexto, el sepulcro vacío sigue estando legítimamente sujeto a todo tipo de sospechas.

### *Mensaje del ángel y testimonio de las mujeres*

Pero la tumba vacía se presenta también en los evangelios como el lugar de una manifestación o «teofanía» divina de la resurrección de Jesús. Son las mujeres las primeras destina-



rias del mensaje. Este punto es algo más que una anécdota, puesto que según la Ley judía el testimonio de las mujeres no era admisible. Por lo demás, la palabra de las mujeres no provoca al principio más que la incredulidad, más o menos despectiva, ante tales «habladurías», y, a lo sumo, curiosidad para ir a comprobarlo.

El relato de Marcos (16,1-8), que parece el más antiguo y con el que acababa en un primer momento su evangelio<sup>8</sup>, nos muestra a unas mujeres «asustadas y temblorosas» por lo que han visto y oído: la piedra corrida y un «joven vestido de blanco» que les ha anunciado la resurrección de Jesús. Como tienen miedo, ni siquiera obedecen a la consigna que les ha dado el ángel de transmitir el mensaje a los discípulos.

El relato de Mateo está más desarrollado: en esta ocasión las mujeres son testigos de una «teofanía» espectacular<sup>9</sup>. Hay un temblor de tierra y el «ángel del Señor» viene a correr la piedra. *Los guardias se mueren de miedo. Vienen luego el mensaje de la resurrección de Jesús y el encargo de transmitirlo a los discípulos.* El sentimiento de las mujeres es una mezcla de temor y alegría, pero corren a anunciar la noticia. Por el camino son objeto de una primera aparición de Jesús, que las saluda y les dice que vayan a anunciar «a sus hermanos» que deben volverse a Galilea para verlo. El relato es fuertemente «apologético», pues subraya la verdad de la tumba vacía y muestra que el ángel del Señor es más fuerte que los aterrados guardias.

El relato de Lucas no hace intervenir más que a dos ángeles «resplandecientes» y pone la resurrección de Jesús en relación con los anuncios que había hecho de ella. Cuando las mujeres cuentan lo ocurrido «a los once y a todos los demás», «aquellas palabras parecieron un delirio, y no las creían» (Lc 24,11). Es este el momento en el que el relato sitúa la ida de Pedro al sepulcro. Asimismo, la noticia transmitida por las mujeres no impide que los discípulos de Emaús se marchen de Jerusalén; tampoco ellos las han creído: «Por cierto que algunas mujeres

---

<sup>8</sup> El final actual (16,9-20), que resume una serie de apariciones de Jesús, parece un añadido posterior

<sup>9</sup> Cf supra, pp 82s.

de nuestro grupo nos han dejado asombrados: fueron muy temprano al sepulcro, no encontraron su cuerpo y volvieron hablando de una aparición de ángeles que dicen que vive. Algunos de los nuestros fueron al sepulcro y lo encontraron todo como las mujeres han dicho, pero a él no lo vieron» (Lc 24,22-24).

El hecho de que estas apariciones angélicas a las mujeres se sitúen en la mañana de pascua no significa que estos relatos sean los más antiguos. La construcción literaria y teológica de los evangelios las coloca sin embargo en primer lugar en la difusión de la noticia. Su mensaje es ya lo que se conocerá como «el kerygma»<sup>10</sup>. Su interés para la génesis de la fe de los discípulos en la resurrección de Jesús es doble. Ponen todos de relieve el papel de las mujeres, lo que es sorprendente y chocante en relatos de tradición judía. Es un rasgo que se reconoce generalmente como criterio de historicidad. Por otra parte, subrayan la dificultad de los discípulos ante el acto de creer. Si nos atenemos a ellos, se puede pensar que los discípulos no habrían creído de haber sido sólo por eso.

### *Las apariciones a los discípulos*

También los discípulos son destinatarios de varias apariciones de Jesús, que les harán pasar a la fe. Los evangelios mencionan las dificultades de los discípulos para creer (Mt 28,17; Mc 16,13-14; Lc 24,41). Es conocida la reacción de Tomás en el evangelio de Juan, que no cree a sus compañeros y quiere ver para creer (Jn 20,24-29). En ningún caso se puede pretender por tanto que fueran el deseo y la esperanza de los apóstoles los que los condujeran a una especie de alucinación visual, según la famosa fórmula de Renan: «La espera produce generalmente el objeto».

Las apariciones de Jesús a sus discípulos obedecen a un esquema relativamente fijo. Para empezar, Jesús se presenta por propia iniciativa y de manera inesperada. Expresa un mensaje de paz. En un primer momento los discípulos no lo reconocen. Jesús entonces se hace reconocer, manifestando que es el

<sup>10</sup> Sobre el «kerygma», cf Léxico.

mismo que antes de la pascua, bien por medio de gestos (muestra sus manos y sus pies o su costado), bien dando una lección de Escritura (a los discípulos de Emaús y en el cenáculo, según Lucas). Entonces aporta a los suyos la alegría de la fe. Al final del encuentro, los envía en misión (Mt 28,18-20, Mc 16,15) y los constituye testigos de lo que le ha ocurrido. Esta misión desembocará en la petición de anunciar el evangelio al mundo entero. Para eso, Jesús promete a los discípulos el don del Espíritu (Lc 24,49, He 1,5). En san Juan los envía ya (20,22-23). Y desaparece de manera igualmente sorprendente<sup>11</sup>

Las apariciones de Jesús a sus discípulos expresan una comunicación inesperada entre un cuerpo «glorioso» y cuerpos no resucitados. Esto explica por que los discípulos nunca lo reconocieron directamente. Uno puede sorprenderse, habida cuenta de todo el tiempo de convivencia transcurrido. Pero si se entiende bien el carácter extraño de la manifestación de un «cuerpo glorioso» a hombres que siguen estando dentro de las condiciones de nuestro mundo, resulta algo muy coherente. No obstante, la iniciativa del resucitado pasa por la mediación de sus sentidos corporales: «fue visto» (1Cor 15,5-8), fue tocado, comió y bebió con ellos (cf Lc 24,39-43). Pero Jesús no es reconocido como tal por la simple percepción sensorial, sino por la fe y gracias a las palabras que explican el sentido de las Escrituras. La visión y la fe van de la mano. Esto explica por qué Jesús no se manifestó a la muchedumbre después de la resurrección. Parece haber una contradicción entre su inte-

---

<sup>11</sup> Algunas apariciones nos conmueven más por ciertos rasgos particularmente humanos. Los discípulos de Emaús están desanimados, han perdido la esperanza, siguen el movimiento de dispersión provocado por la crucifixión de Jesús. Este se presenta a ellos de pronto, pero sin revelarles su identidad. Comparte con ellos su tristeza y la va transformando progresivamente en alegría, dándoles una lección sobre las Escrituras que les enardece el corazón. Son ellos quienes lo reconocen al partir el pan, es decir, en un gesto particularmente familiar de Jesús. Milan Machovec, un investigador marxista checo, ha escrito un libro sorprendente titulado *Jesús et les athées*, en el que reconoce haber sufrido el contagio del entusiasmo de Emaús. «Puesto que durante años hemos reflexionado y trabajado sobre ello, no nos es posible aquí limitarnos a presentar una especie de "producto acabado" y neutro, muy al contrario, no podemos sino repetir con los primeros discípulos de Jesús: "¿No ardía nuestro corazón mientras nos hablaba por el camino?"» (DDB, París 1978, 61-62 [trad esp., *Jesús para ateos*, Sigueme, Salamanca 1976])

res anterior por presentar su mensaje al mayor número posible de gente, de manera pública, y el carácter más bien «íntimo» de sus apariciones, reservadas a un pequeño grupo de hombres y mujeres cercanos. ¿Por qué el punto culminante del mensaje no se manifiesta inmediatamente a todos? Si se piensa bien, se cae en la cuenta de que tal manifestación pública no hubiera sido posible sin caer en lo espectacular y sensacional —mediático, se diría hoy—, con una extremada ambigüedad. La resurrección no podía convertir de golpe a los que, no conociendo suficientemente a Jesús, no estaban preparados para recibirlo. ¿No dice acaso Abraham en la parábola de Lázaro y del rico epulón «No harán caso aunque resucite un muerto»? (Lc 16,31) Jesús optó pues por la pedagogía del testimonio que se transmite. Esta pedagogía sigue siendo válida hoy para nosotros, y exige que el itinerario de Jesús antes de la Pascua sea presentado en primer lugar. No se puede acceder de buenas a primeras a la fe en la resurrección.

### *La proclamación (kerygma)*

Las apariciones de Jesús no liberan a los discípulos de su miedo. Según Lucas (He 1,12-14), se reúnen en el cenáculo y se dedican a orar con María, la madre de Jesús. Pero una vez que han recibido el Espíritu Santo, salen a anunciar la vida, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret, con una franqueza y una valentía que no reparan en riesgos.

«Israelitas, escuchadme. Dios acredita ante vosotros a Jesús el Nazareno con los milagros, prodigios y señales que hizo por medio de él, como bien sabéis. Conforme al plan proyectado y previsto por Dios, os lo entregaron, y vosotros lo matasteis crucificándolo por manos de los paganos, pero Dios lo ha resucitado, rompiendo las ligaduras de la muerte, pues era imposible que la muerte dominara sobre él ( )»

A ese Jesús Dios lo ha resucitado, todos nosotros somos testigos ( )

Tenga, pues, todo Israel la certeza de que Dios ha constituido Señor y Mesías a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (He 2,22-24 32 36)

El itinerario de la fe de los discípulos se ha acabado. Se han convertido en apóstoles. Los «convertidos» no cesarán ya de propagar el contagio de la fe.

### *El lenguaje de la resurrección*

Se ha aludido ya a esta cuestión del lenguaje de la resurrección<sup>12</sup>. Como la condición de Jesús resucitado no es representable para nosotros, el Nuevo Testamento lo expresa por medio de los verbos griegos «hacer levantar», «hacer ponerse en pie» a alguien que está tumbado o «despertar» a alguien que duerme. El registro subyacente es temporal: el antes de la muerte ha dejado lugar al después de la vida. Hay otro registro espacial: el que estaba abajo ahora está arriba. Es el lenguaje de la exaltación de quien vive definitivamente en la gloria de Dios (X. Léon-Dufour). Ambos lenguajes son complementarios y se remiten el uno al otro.

## 2. El testimonio de Pablo

Pablo pretende ser también testigo del resucitado. No ha conocido a Jesús antes de la pascua, pero considera que el prodigioso acontecimiento que ha vivido en el camino de Damasco, que lo ha deslumbrado hasta dejarlo ciego, es una aparición del resucitado y, en virtud de ello, puede ostentar el título de apóstol. Dirigiéndose a los corintios, para los cuales la fe en la resurrección de Jesús constituye manifiestamente una dificultad, proclama por su parte, como Pedro, lo que le ha ocurrido a Jesús, y se presenta enseguida como testigo:

«Hermanos, os recuerdo el evangelio que os anuncié, el que aceptasteis (...). Os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez yo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Pedro y luego a los doce.

---

<sup>12</sup> Cf supra, pp 82s

Se aparecio tambien a mas de quientos hermanos de una vez, de los que la mayoria viven todavia, otros murieron Luego se aparecio a Santiago, despues a todos los apóstoles, y despues de todos, como a uno que nace antes del tiempo, tambien se me aparecio a mí» (1Cor 15,1-8)

Pablo expresa de manera estilizada y facil de transmitir los dos puntos esenciales de la fe la muerte y la sepultura por una parte, y la resurreccion por otra Apoya su proclamacion en el testimonio de todos los que han sido destinatarios de una aparicion del resucitado Finalmente, el mismo se presenta como ultimo beneficiario de tales apariciones La mencion de todos estos testigos es una invitacion a consultarlos, llegado el caso Pero esto no debe hacernos olvidar que las apariciones de Jesus han sido reconocidas en la fe Al cristiano se le invita a entrar en la cadena de los nuevos testigos que han creido por la palabra de los testigos originarios

El termino repetido por Pablo y traducido generalmente por «se aparecio» significa literalmente «fue visto», *ôphthe*, «se dejo ver» Subraya la iniciativa absoluta de Jesus en sus manifestaciones Esta caracteristica vale para todas las apariciones

Pero Pablo no se queda ahí Despues de recordar lo esencial del mensaje, entra en debate con aquellos corintios (1Cor 15,12-58) que sostienen que no hay resurreccion de los muertos y que plantean ya la cuestion de como podrian estos resucitar La respuesta de Pablo se desarrolla en dos tiempos

En primer lugar (1Cor 15,12-27), saca las consecuencias de la hipotesis segun la cual Cristo no habria resucitado El mensaje apostolico se queda entonces vacio de contenido, y con el la fe cristiana Los testigos son testigos falsos El don de la salvacion no ha tenido lugar Los que han muerto en Cristo estan perdidos Como tales consecuencias son impensables, Pablo vuelve a su conviccion «Pero Cristo ha resucitado de entre los muertos, como primicias de los que mueren» (1Cor 15,20) Esta respuesta, evidentemente, solo vale dentro de la coherencia de la fe Pero interesa en la medida en que muestra como la resurreccion es la clave de boveda del mensaje cristiano con ella este se mantiene o se hunde entero

A continuacion, contestando a la objecion que todos los siglos han planteado «¿Como resucitan los muertos? ¿Con que

cuerpo?» (1Cor 15,35), Pablo usa la imagen de un grano de trigo que muere en la tierra dando origen a una planta generosa, de un orden de magnitud distinto que la semilla. Se admira de la identidad de especie que sigue habiendo entre el grano de trigo y la espiga. Pero ignora todo el proceso biologico de la germinacion y el crecimiento de las plantas. Para el se trata de un fenomeno milagroso, inexplicable. Constata simplemente el poder de Dios, que de muy poca cosa hace brotar un cuerpo considerable. Ve en ello una imagen de la omnipotencia divina en la resurreccion. Quien puede hacer lo uno puede tambien hacer lo otro. La analogia ilustra la paradoja de la *continuidad* y la *discontinuidad* radical entre el cuerpo perecedero y el cuerpo resucitado. «Se siembra algo corruptible, y resucita incorruptible. Se siembra una cosa despreciable, y resucita gloriosa, se siembra una cosa debil, y resucita con fuerza. Se siembra un cuerpo animal, y resucita un cuerpo espiritual» (1Cor 15,42-44).

Asi pues, se trata del mismo cuerpo y, sin embargo, su condicion es radicalmente nueva, porque ha traspasado los limites de la corruptibilidad. Evidentemente no se trata mas que de una imagen, y hoy sabemos bien las leyes a que obedece el paso de la semilla a la planta. Pero lo interesante de la argumentacion es que nos evita caer en imagenes demasiado materialistas. Pablo confiesa su incapacidad para explicar el modo en que se produce el paso del cuerpo mortal al «cuerpo espiritual» e incorruptible. Pero este paso no es inconcebible, puesto que la naturaleza nos ofrece una imagen

### 3 El sentido del mensaje

#### *La confirmacion de la identidad filial de Jesus*

Jesus se presento como «el Hijo» por excelencia de Dios, al que llamaba Padre suyo en un sentido privilegiado. ¿Se trataba de un engaño o de un sintoma de trastorno mental? En el conflicto que lo enfrento con los jefes religiosos de su pueblo, ¿quien tenia razon y quien estaba equivocado? ¿De que parte estaba la justicia? ¿De que parte, en definitiva, estaba

Dios? Al no intervenir en el momento de la crucifixión, ¿no había dado Dios la razón a los adversarios de Jesús? A pesar del testimonio excepcional que este había dado con su manera de morir y que había llegado al corazón de tantos testigos, no podía dejar de surgir la duda en la tarde del viernes santo sobre la verdadera relación entre Jesús y Dios.

La resurrección de Jesús, atribuida en el Nuevo Testamento a la acción todopoderosa del Padre, viene a decidir el debate de parte de Dios. Porque ahora cambiamos de registro en cuanto a la naturaleza del testimonio. El que Jesús había dado anteriormente se inscribía dentro de su participación en nuestra condición de vida. Usaba nuestro lenguaje y hacía todo lo posible por ser entendido. Ahora el testimonio que se da es el de la trascendencia divina. Se trata de un lenguaje enteramente distinto, tan fuerte que no podríamos ni entenderlo ni aceptarlo si no viniera al término del itinerario de Jesús. Privada de este contexto, la resurrección de Jesús no tiene ni sentido ni credibilidad. No es la resurrección de nadie; se reduce a una especie de magia.

Por el contrario, vinculada a la existencia de Jesús, su mensaje, su manera de vivir y morir, la resurrección adquiere valor de rúbrica divina del itinerario humano de Jesús. Por su parte, Jesús había sellado su sentido con su muerte por el Padre y sus hermanos. Como respuesta, Dios sella su existencia mostrando que desemboca en la vida. La resurrección será aceptada en la Iglesia como la gran prueba de la divinidad de Jesús, ya que este había reivindicado tal filiación y fue confirmada.

La resurrección nos dice también que el camino del amor, seguido incondicionalmente por Jesús hasta la entrega de su vida, no es un camino cerrado, una especie de callejón sin salida que no condujera a ninguna parte. El camino del amor es también el camino de la vida, porque es el camino de la verdad.

### *La resurrección es la vida*

«La gloria de Dios es que el hombre viva», dirá más tarde Ireneo de Lyon. Estas palabras se cumplen en primer lugar en la



resurrección de Jesús. Dios quiso que Jesús volviera a la vida, a una vida plena, para que todo hombre viva. En eso pone su gloria, es decir, su belleza. La resurrección es bella en un sentido evidentemente distinto que la muerte de Jesús. Sin embargo, es la misma belleza, que de secreta pasa a ser radiante. Es esta belleza la que tratan de representar los crucifijos en los que Jesús aparece ya resucitado.

La resurrección de Jesús es pues la victoria de la vida sobre la muerte. Victoria muy excepcional, se dirá, a la vista de la derrota universal. Sin duda, pero esta victoria no es la excepción que confirma la regla, sino la revelación de que lo que le ha ocurrido a Jesús es *por nosotros*. Dicho de otro modo, la resurrección de Jesús es promesa de la nuestra. Nos da la imagen de lo que estamos llamados a ser. Es el símbolo concreto de lo que entendemos cuando hablamos de *salvación*, porque para nosotros estar salvados es vivir, vivir intensamente y para siempre, en una vida de amor. Viviremos en Dios eternamente de la vida que manifiesta Jesús. Su destino será el nuestro. Este nos dice que el orden universal de la muerte ya ha sido vencido en quien se ha puesto al frente de la humanidad para conducirla hacia la resurrección del fin de los tiempos. La resurrección de Jesús es, si se puede decir así, la garantía en oro de las promesas que se nos hacen.

Todo ha cambiado pues de sentido. Se abre un porvenir nuevo con una esperanza nueva. Lo que Jesús había anunciado, el reino de Dios entre los hombres, lo que había vivido, lo que había hecho realidad de una manera todavía fugaz curando a los enfermos y distribuyendo el pan, todo eso se nos da ahora, con sólo querer recibirlo.

Pero esta promesa no es «el opio del pueblo». Es un don real que moviliza todas las energías humanas para la construcción de una sociedad justa, libre y fraterna. Ofrece ya sus arras en esta existencia terrena. Está secretamente presente cada vez que una persona o un grupo humano son liberados de una situación intolerable, de una injusticia o de una opresión, de una grave enfermedad, de un padecimiento psicológico grave o alienante. La fuerza de la resurrección se expresa a través de todos los que tienen la generosidad de dar vida, con y como Cristo, por la justicia y la verdad.

La resurrección es, en fin, una «declaración de paz» a los hombres, de manera semejante a como se habla, por desgracia con demasiada frecuencia, de declaración de guerra. Ahora Dios no nos mira «sino a través del rostro de su Hijo» (santa Teresa del Niño Jesús).

### *La significación de la tumba vacía*

La tumba vacía no es por sí sola una prueba de la resurrección. Tampoco es ella el principal contenido de la fe, que va infinitamente más lejos<sup>13</sup>. Sin embargo, colocado en su lugar, dentro del mensaje de la resurrección, el hecho de la tumba vacía tiene una importancia capital. Porque es la única huella de la resurrección, totalmente negativa por lo demás, observable en la realidad física de nuestro mundo. «Con respecto al universo fenoménico la resurrección es desaparición» (E. Pousset). Pero esta huella misteriosa e inexplicable ha de existir para poder afirmar un mínimo de continuidad entre el cuerpo humano de Jesús y su condición de resucitado. «El kerygma de la resurrección no se hubiera mantenido ni un día, ni una hora, en Jerusalén, si el hecho de la tumba vacía no hubiera sido un hecho constatable por todos»<sup>14</sup>.

La concepción judía del hombre, en efecto, no está abierta a la perspectiva de la inmortalidad del alma de la filosofía griega, porque para ella el cuerpo es la persona misma. Es la persona entera de Jesús la que ha resucitado, la que había asumido nuestra condición y había entrado en la red de las comunicaciones humanas haciéndose ser corporal. En su predicación de Pentecostés, Pedro alude a ello diciendo que Cristo «no sería abandonado en el abismo ni su cuerpo verá la corrupción» (He 2,31). Era entonces «un requisito para confesar la resurrección» (M. Deneken).

<sup>13</sup> No entramos en los debates actuales, extremadamente espinosos, sobre la realidad *histórica* de la tumba vacía. Por lo que a mí respecta, considero que la multiplicidad de tradiciones neotestamentarias que se refieren a ella, así como su solidaridad interna con el mensaje del resucitado, son pruebas suficientes para afirmarla.

<sup>14</sup> W. PANNENBERG, citando a P. ALTHAUS, *Esquisse d'une Christologie, o.c.*, 117.

Dentro de la coherencia de la fe, la tumba vacía tiene una triple significación simbólica (M. Deneken). La piedra corrida significa la victoria de Dios sobre las fuerzas de la muerte y la apertura de la morada de los muertos, lo que en la tradición judía se llamaba el *sheol*. Y orienta hacia la esperanza de la manifestación definitiva de Cristo. Asimismo, las vendas dejadas en la tumba «representan un viejo vestido usado» y la «liberación de Jesús de las ligaduras de la muerte por el Dios de la pascua». La tumba vacía es en fin un signo de que al final de los tiempos este mundo ha de cambiar de figura. Nos dice que la imagen que presenta el mundo no es su realidad última y que la ley de la corrupción no es la última palabra de la condición humana, puesto que en la persona de Jesús el cosmos ha experimentado ya un primer y discreto desgarramiento, cuyo acabamiento hará al universo enteramente transparente a la vida de Dios.

### III. RESURRECCIÓN Y REENCARNACIÓN

#### 1. La idea de la reencarnación

La idea de la reencarnación está teniendo en Occidente una aceptación sorprendente. Sus partidarios son a menudo antiguos cristianos «cansados de creer», pero que no pueden hacerse al materialismo ni a la idea de que nuestra vida desemboca en la nada. Con la reencarnación, al igual que con la resurrección, estamos en un orden de pensamiento que va más allá de toda constatación científica, el de la cuestión del sentido definitivo de la existencia humana. En ambos casos estamos en el orden de la creencia libre, que va más allá de lo experimentable. Los partidarios de la reencarnación y los creyentes en la resurrección deberían poder ponerse de acuerdo fácilmente para reconocer que el debate se sitúa en este plano<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Resumo aquí algunas de las ideas desarrolladas en mi libro *Pédagogie du Christ*, Cerf, Paris 1994, 132-139

### *Modelo oriental y modelo occidental*

El modelo oriental es pesimista. Para el hinduismo, la reencarnación es una desgracia. No es una liberación, sino una necesidad. Lejos de ser una suerte, es signo de un aprisionamiento en un proceso indefinido. El ser humano obedece a la ley universal del *karma*. Si ha vivido mal, queda atrapado en un ciclo repetido de existencias. No podrá escapar de él sino a costa de una ascesis espiritual muy grande o de una vida de desprendimiento absoluto, de compasión y de caridad. Si hubiera que comparar la reencarnación con un aspecto del cristianismo, no sería la resurrección, sino más bien un purgatorio con visos de transformarse en infierno. Lo correspondiente a la resurrección sería más bien el *nirvana*.

El modelo occidental de la reencarnación, difundido a partir del siglo XIX, es optimista. Es un camino de salvación y de liberación. El fracaso de una primera vida no es definitivo. Hay una segunda oportunidad. El alma que haya vivido mal podrá unirse a un nuevo cuerpo e intentarlo de nuevo. De este modo, la muerte queda relativamente negada. Lejos de ser un paso a la eternidad, no es más que el fin de una etapa. Cada uno podrá, en una nueva existencia, reparar sus faltas y acertar en su vida. Es algo característico de una época en la que cada vez resulta más difícil comprometerse de manera estable. Nada está definitivamente decidido. La reencarnación ofrece además una respuesta al problema del mal. El que sufre está pagando una deuda anterior. La reencarnación occidental, por lo demás, está tan fascinada por la hipótesis de las vidas anteriores como por la de las vidas ulteriores. En definitiva, dado que la reencarnación se inscribe en una evolución progresiva, ¿por qué no podría desembocar un día en la resurrección?

La reencarnación occidental, por tanto, toma un esquema oriental y antiguo, pero introduciendo en él elementos procedentes de la tradición cristiana. Se trata de un sincretismo, de una creencia típicamente poscristiana, que da lugar a una doctrina ligera y maleable.

### *Hacia un más allá de la persona*

Según la lógica de la reencarnación, la persona humana no es una realidad definitiva, irreductible. No es más que una figura transitoria, la manifestación temporal de un gran Todo, la energía del mundo, de la que ha salido y con la que debe fundirse de nuevo. Esto exige una espiritualidad superior que acepta la desposesión absoluta de uno mismo y cuyo rechazo sería signo de una actitud insuficientemente desprendida.

Esta concepción del hombre conlleva una concepción de Dios correspondiente. Dios no es ya una persona, en el sentido occidental del término. Es conocida la reticencia del budismo, por no decir su negativa, a nombrar a Dios, a reconocer un Absoluto personal y permanente. La relación del hombre con Dios no puede ser por tanto una relación interpersonal de conocimiento y de amor entre dos seres vivos. El destino último de la existencia humana es la pérdida de sí en el gran Todo. Se habla más bien de «lo divino» que de Dios.

## 2. ¿Hay compatibilidad entre la resurrección y la reencarnación?

Un sentido común elemental reclama el reconocimiento de la incompatibilidad de hecho entre la reencarnación y la resurrección. Se puede hablar de una convergencia muy general, en la medida en que ambas creencias suponen la afirmación de un sentido de nuestra existencia, le dan la primacía al orden espiritual y encierran una esperanza. Algunos quisieran llevar más lejos la armonía entre ambos temas. Se dirá, por ejemplo, que unos y otros utilizan la palabra *renacimiento*. Es un término afín al budismo y expresa un proceso de espiritualización, de desposesión y de pérdida de la propia identidad en comunión con el universo. Juega también un importante papel en la conversación de Jesús con Nicodemo (Jn 3). El bautismo cristiano es presentado en ella como un renacimiento «en el agua y en el espíritu».

Pero no se pueden comparar la reencarnación y la resurrección punto por punto, como dos elementos particulares de dos

visiones del mundo que podrían armonizarse. Son dos universos de pensamiento inconciliables, divergentes por su centro mismo de gravedad.

Algunos pretenden, en primer lugar, que el cristianismo primitivo habría sostenido la reencarnación. Esta afirmación carece de toda base histórica seria. Numerosos pasajes bíblicos se oponen a la idea de la reencarnación (cf Jn 1,21-22). Los primeros padres de la Iglesia tuvieron incluso que polemizar contra ella.

Asimismo, la concepción de la historia es totalmente diferente en una y otra. Una es cíclica e indefinida, y propone un eterno retorno. Inscribe la historia dentro de una ley cósmica de restablecimiento del equilibrio, de compensación y de armonía. La otra es lineal y avanza hacia un cumplimiento en el reino de Dios. Propone un término, un acabamiento.

La reencarnación, además, no ofrece salvación al cuerpo, que no es más que un envoltorio intercambiable. Se inscribe en el dualismo del cuerpo y el alma. El primero, sin valor en definitiva, no es más que un ropaje periódicamente reemplazable, que no pertenece a la persona en cuanto tal. No se entiende cómo sucesivas reencarnaciones podrían conducir a una resurrección. ¿Con qué cuerpo se resucitaría?

La reencarnación pone en cuestión la identidad y unicidad de la persona humana en tanto que sujeto irremplazable delante de Dios, capaz de comprometer su destino en un acto de libertad absoluta. El alma que se reencarna se encuentra reducida a la condición de principio que va cambiando sucesivamente de personalidad. La memoria es un constitutivo esencial de nuestra identidad. ¿Cuál es la identidad de una persona que prácticamente no guarda memoria de sus existencias pasadas? La tradición cristiana nos ha dado un sentido muy vivo de la persona humana, mientras que en la perspectiva oriental la persona es una ilusión de la que es menester tomar conciencia. Al final todo para en la disolución del sujeto.

La unidad y el valor irremplazable de la persona se deben al hecho de que esta se juega su destino eterno en una existencia terrena única, que nos encamina hacia lo mejor o hacia lo peor. En ese sentido, cada uno de los instantes que vivimos es único. No volverá a presentarse. Según la bella expresión

de Rahner, la libertad es la capacidad para lo eterno. «La vida no es un juego en el que nada se juega» (W. Kasper).

En el esquema reencarnacionista la figura de Jesús pierde asimismo su unicidad. Su encarnación no es ya sino la reencarnación de un ser, excepcional quizá por su santidad, pero que sigue inserto en el ciclo del destino. Esta aparece como un «avatar» de las manifestaciones de lo divino.

## ¿Es posible que Jesús naciera de una virgen?

El símbolo de los apóstoles, o credo occidental<sup>1</sup>, no hace alusión a la infancia de Jesús sino para decir que «nació de la Virgen María». El credo oriental de Nicea-Constantinopla dice más explícitamente: «Por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre». Se trata de una afirmación particularmente difícil de admitir hoy: Jesús habría nacido de una madre virgen, sin intervención de varón. Resulta muy embarazosa para buen número de creyentes contemporáneos. A los demás les parece no ser más que un mito, y sorprende, quizá más aún que la resurrección de Jesús. Por eso había que esperar para hablar de esto. Así como no se puede uno acercarse a la resurrección sino a la luz de toda la vida de Jesús, así tampoco es posible acercarse a su concepción virginal sino bajo esta luz y la de la resurrección.

Porque es la fe en la resurrección la que hace posible la fe en la concepción virginal, y no al contrario. La situación de ambos datos no es por lo demás la misma con respecto al fundamento de la fe en la divinidad de Jesús.

Conviene precisar, dada la confusión con frecuencia existente, incluso en personas de gran cultura, entre la inmaculada concepción de María y la concepción virginal de Jesús, que es de la segunda de la que aquí se va a tratar<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> El símbolo de los apóstoles se difundió en efecto por el Occidente latino. Es el credo del bautismo y es también a menudo el que se usa en la eucaristía. En Oriente es desconocido. Su referencia es el credo nicenoconstantinopolitano, formulado el 381 por el primer concilio de Constantinopla y utilizado igualmente en Occidente en la misa dominical.

<sup>2</sup> La inmaculada concepción de María es la afirmación de que María fue



Tenemos que empezar enumerando honradamente el conjunto de las dificultades que se han planteado y se siguen planteando a la afirmación de la concepción virginal de Jesús. Luego reflexionaremos sobre el *sentido* que se le dio en la fe primitiva. Entonces nos preguntaremos si se puede ir del *sentido* al *hecho*.

## I LAS OBJECIONES DE AYER Y DE HOY

### 1 Las burlas de los judíos y de los paganos

En los primeros siglos de la vida de la Iglesia, la idea de la concepción virginal de Jesús dio lugar a una objeción espontánea al anuncio de la fe, más grande aun quizá que la ignominia de su crucifixión o la imposibilidad de su resurrección. Los judíos y los paganos reprochaban a los cristianos el volver a lo más torpe y vulgar de las mitologías, a la representación de dioses uniéndose con mujeres para engendrar héroes. La concepción virginal de María se asimilaba a este tipo de unión, indigna de la divinidad y, en cierto modo, obscena.

El judío al que da vida Justino en su *Diálogo con Trifón* (siglo II) plantea espontáneamente la siguiente objeción: «En las fábulas de los que se llaman griegos se dice que Perseo nació de Danae, que era virgen, después de que el que es conocido entre ellos como Zeus se vertiera sobre ella en forma de oro. Deberíais ruborizaros de contar las mismas cosas que ellos, más valdría decir que Jesús fue un hombre como los demás y demostrar por las Escrituras que es el Cristo»<sup>3</sup>.

---

preservada del pecado original desde el comienzo mismo de su existencia. No enseña en absoluto que la concepción de María fuera virginal. Dado el espíritu de este libro que es una *invitación a creer* y presenta las afirmaciones de la fe a partir de su inserción en el credo sin ninguna pretensión de exhaustividad no abordare los otros aspectos de la virginidad de María. A este respecto cf B SESBOUE *Pédagogie du Christ* Cerf Paris 1994 204-207

<sup>3</sup> JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, LXVII 2

Los paganos, por su parte, consideraban que habían superado ya el tiempo de estas mitologías. En su *Apología* del cristianismo, dirigida al emperador Antonino, el mismo Justino reconoce que la concepción virginal es «una cosa que parece a los hombres increíble e imposible»<sup>4</sup>

En el siglo II, el pagano Celso, en su *Discurso verdadero* —el ataque más radical lanzado contra el cristianismo en toda la Antigüedad—, da, basándose en una fuente judía, una explicación muy simple

«Jesús “se inventó su nacimiento de una virgen. Provenía de una aldea de Judea y había nacido de una lugareña misera que se ganaba la vida hilando. María se quedó embarazada por obra de un soldado llamado Pantra. Convicta de adulterio, fue echada de casa por su marido, carpintero de oficio ( ) Vagabundeando vergonzosamente dio a luz a Jesús en secreto, quien, por su pobreza, se vio obligado a trabajar como jornalero en Egipto. Allí se ejercitó en ciertas habilidades mágicas de que blasonan los egipcios, vuelto a su patria, hizo alarde de esas mismas habilidades, y por ellas se proclamó a sí mismo Dios»<sup>5</sup>

Esta explicación, de origen bastante antiguo, se entremezcla con ciertos elementos de los relatos evangélicos de la infancia de Jesús: misero nacimiento en Belén y huida a Egipto. Su finalidad es vilipendiar a Jesús en razón de su origen. Se desacredita el comienzo de su existencia del mismo modo que el relato del robo del cuerpo por los discípulos desacreditaba su fin.

Incluso dentro de ciertos ambientes cristianos la cosa era debatida y no parecía evidente. Dos posturas antagónicas rechazaban la concepción virginal de Jesús. Unos sostenían que Jesús había nacido también de José, mientras los otros consideraban simplemente que no había nacido. Según Ireneo, un cierto Cerinto proclamaba en Asia a finales del siglo I que «Jesús no nació de una virgen —ya que esto le parece imposible—, sino que fue hijo de José y de María, engendrado de manera semejante a todos los demás hombres»<sup>6</sup>. Otros, como

<sup>4</sup> JUSTINO *Apología* I 33 2

<sup>5</sup> El texto está recogido en ORÍGENES *Contra Celso* I 28 y 32

<sup>6</sup> IRENEO *Contra las herejías* I 26 1

los ebionitas, pequeño grupo judaizante del que no sabemos gran cosa, sostenían esta misma tesis. En el extremo contrario, los que se escandalizaban por la simple idea de la encarnación proclamaban que Jesús había tomado sólo la apariencia de un cuerpo, pero no había asumido la realidad de nuestra propia carne. Se les llamaba «docetas», de una palabra griega que significa «aparentar» o «parecer»<sup>7</sup>.

Los cristianos que querían mantener el mensaje evangélico a este respecto estaban como atrapados entre dos fuegos. Subrayar la realidad carnal de la humanidad de Jesús era arriesgarse a caer en la postura de los ebionitas. Sostener la concepción virginal podía dar pábulo a los docetas. Según ellos, no se trataba de una verdadera concepción, sino de una simple apariencia. Jesús había pasado milagrosamente a través del cuerpo de María sin recibir nada de ella.

### *La reacción de los autores cristianos*

Se podría pensar que, ante tantas objeciones e incluso riesgos para el equilibrio de la fe, los autores cristianos bajarían algo la guardia en este punto, habida cuenta de las dificultades que tenían ya para hacer admitir la cruz y la resurrección de Jesús. Pero no es así. No aceptan plegarse a una interpretación meramente simbólica. La mención de la concepción virginal de Jesús aparece ya en las fórmulas de fe desde muy a comienzos del siglo II. Ignacio de Antioquía la precisa con el adverbio «verdaderamente». Ya nunca saldrá de los credos. Un poco más tarde, Justino no se inmuta por lo que llama «las burlas y mofas» de Trifón. Por su parte, Ireneo peleará en los dos frentes con la misma energía, trazando una divisoria extremadamente difícil entre los partidarios de ambas tesis antagónicas. Considera que tanto unos como otros se colocan fuera de la fe y de la salvación. Tertuliano y Orígenes mostrarán la misma firmeza.

---

<sup>7</sup> Sobre el docetismo, cf Lexico

## 2. Las grandes objeciones modernas

A partir del siglo IV, la afirmación de la concepción virginal de Jesús pasó, tanto en el mundo antiguo como en el mundo medieval, por un largo período de «posesión pacífica». Formaba parte de un conjunto que no era puesto en duda en unas sociedades cada vez más cristianas. Los tiempos modernos empezaron a ponerla en cuestión, como toda manifestación «milagrosa», en el marco de la filosofía Ilustrada en el siglo XVIII. A finales del siglo XIX, la teología protestante liberal rechazó el hecho. Lo mismo ocurrió en el siglo XX con Adolf von Harnack (1851-1930) y Rudolf Bultmann (1884-1976), que pretendían «desmitologizar» los relatos bíblicos, y con el obispo anglicano John Robinson (1919-1983).

Un elemento nuevo consiste en el hecho de que, durante los últimos treinta años del siglo XX, la concepción virginal de Jesús ha sido objeto de debate —a veces mediático— en la teología y la pastoral católicas. El teólogo Hans Küng, más radical aún, la considera una «conclusión teológica de representación mítica»<sup>8</sup>. E. Dolto ve en ella un simbolismo muy rico, estimando que los problemas planteados acerca de su realidad «son falsos problemas, porque todo lo que pertenece a la vida espiritual es un escándalo para la carne»<sup>9</sup>. E. Drewermann, por su parte, explica su sentido a partir de mitos egipcios. Las cuestiones planteadas por nuestra cultura se hacen pues apremiantes y reclaman una nueva consideración de los datos de la fe tradicional.

### *La objeción de la exégesis bíblica*

La concepción virginal de Jesús no está formalmente atestiguada más que en dos pasajes, pertenecientes a los relatos de la infancia de Jesús de Mateo y Lucas (Mt 1,18-25; Lc 1,26-38). Aho-

<sup>8</sup> H. KÜNG, *Être chrétien*, Seuil, París 1974, 531-532 (trad. esp., *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977).

<sup>9</sup> E. DOLTO, *L'Évangile au risque de la psychanalyse I*, Delargue, París 1977, 29-30 (trad. esp., *El evangelio ante el psicoanálisis*, Cristiandad, Madrid 1979).

ra bien, el «genero literario» de estos relatos es muy original con respecto a los relatos de la vida publica de Jesus. Se asemeja al *midrash*, genero hebreo, edificante e interpretativo, que incluye una parte de exageracion, de parabras y alegorias. Los relatos de la infancia apelan mas, por tanto, a lo maravilloso, y su relacion con la historia es mas incierta. Representan tradiciones diferentes, que coinciden sobre todo en esta afirmacion de la virginidad de Maria. Es conocida en fin la tendencia espontanea en las «vidas» antiguas de los grandes hombres a señalar ya desde la infancia rasgos maravillosos que anuncian su destino. ¿No nos estaran ofreciendo los relatos evangelicos de la infancia mas interpretacion teologica que realidad historica?

Es sorprendente ademas constatar la ausencia de toda alusion a la concepcion virginal en la predicacion primitiva de los apóstoles (*kerygma*). Esta igualmente ausente de la enseñanza de Pablo y de Juan. H. Kung habla por eso del testimonio «marginal» de un dato que no pertenece «al nucleo del evangelio».

Todas estas objeciones son serias. Ante ellas es menester reconocer que no es posible establecer una prueba historica firme de la concepcion virginal. Solo disponemos de testimonios de fe. La situacion es similar a la de la resurreccion, pero mas dificil todavia, dada la discrecion de los testimonios exteriores. Aqui no vamos de la historia a la fe, como en la vida y la pasion de Jesus, sino de la fe a la historia.

Para quien permanece abierto al testimonio de la fe primitiva, ciertas observaciones permiten matizar unas conclusiones demasiado radicales. Los estudios recientes muestran que los relatos de la infancia son mas complejos de lo que ciertas visiones apresuradas han hecho pensar. Aunque los *midrashim* en los que se celebra la infancia de los patriarcas y de Moises hayan influido en los relatos de la infancia de Jesus, las diferencias parecen suficientemente fuertes como para no reducir a *midrashim* estos originales relatos (C. Perrot). La coincidencia entre Mateo y Lucas es mas amplia de lo que se habia pensado en relacion con los hechos narrados, los temas teologicos y los procedimientos literarios. Lo esencial de los relatos esta constituido por elementos de una autentica tradicion judeocristiana bastante antigua.

Aunque sean el testimonio más importante y principal de la concepción virginal, los relatos de la infancia no son los únicos que hacen referencia a ella. Algunas alusiones los sobrecorren. La genealogía de Mateo los introduce de manera sorprendente. Pasa súbitamente de una larga serie de filiaciones masculinas a la generación de Jesús por María (Mt 1,16), excluyendo a José. La de Lucas está situada fuera de estos relatos (3,23) y precisa que Jesús era, «según se creía», hijo de José; expresión que marca la distancia del evangelista con respecto al pensamiento común. Si la afirmación literaria es reducida en el Nuevo Testamento, no lo es en cambio en el movimiento desarrollado a partir de la doctrina de Cristo, como veremos<sup>10</sup>.

El relato de Mateo hace alusión al rumor de una concepción de adúltera por parte de María, lo que muestra que se daba por descontado que Jesús no podía ser hijo de José. El relato, asimismo, trata de responder a una objeción. ¿Cómo puede considerarse Jesús hijo de David, ya que sólo José, y no María, pertenecía a la estirpe de David?

Hay que tener en cuenta en fin que los redactores de los relatos de la infancia tenían sin duda alguna la intención de afirmar la concepción virginal en sentido físico, con un acento más «doctrinal» en Lucas y más «apologético» en Mateo.

### *Los paralelos en la historia de las religiones*

No ha sido hoy cuando se ha hecho la comparación entre la concepción virginal de Jesús y los mitos paganos que describen la unión de dioses con mujeres. Pero ahora los análisis son más detallados y se impone la semejanza de ciertos temas. El del nacimiento milagroso de los grandes personajes, de distintos modos, yendo a veces hasta la exclusión del proceso natural de la procreación, existe en muchas literaturas del antiguo Oriente (A. Paul)<sup>11</sup>.

Más recientemente, E. Drewermann ha hecho un alegato

<sup>10</sup> Cf *infra*, p. 413.

<sup>11</sup> A. PAUL, *L'Évangile de l'enfance selon saint Matthieu*, Cerf, París 1968, 68.

convencido en favor de la interpretación mítica de los relatos de la infancia de Jesús en Lucas. Su aportación ha consistido en renovar la interpretación a partir de la experiencia psicoanalítica. La concepción virginal de Jesús sería pues un símbolo que no tiene nada que ver con la historia. Sólo el sentido interno del mito tiene valor. En este caso la matriz del mito se encuentra en los arquetipos egipcios del «ángel» y del «niño divino» y en el relato del nacimiento de Faraón, engendrado por el dios Amón en relación sexual con la reina Ahmosé<sup>12</sup>. Este mito le parece al autor más próximo al relato de Lucas que ningún texto del Antiguo Testamento. Lo que lo lleva a afirmar que «la teología de la filiación divina no es una idea específicamente cristiana» y que este concepto central de la fe cristiana «procede de la gran religión tres veces milenaria de las orillas del Nilo», y representa «el regalo más grandioso que el espíritu de Egipto haya podido legar al cristianismo». Entre la fe del cristiano en el Hijo de Dios y la del egipcio en la persona del Faraón, el autor no duda en decir que, «a nivel de la simbología», hay una «identidad perfecta»<sup>13</sup>. Asimismo, el nacimiento de Jesús en Belén tiene su modelo en el mito griego de Asclepio.

Desgraciadamente, el alegato es demasiado fervoroso para ser convincente. Al subrayar las semejanzas, se olvida por completo de mostrar las diferencias. La comparación con los relatos mitológicos paganos oscurece la relación de sentido que los relatos de la infancia tienen con el resto de la Escritura. Drewermann no menciona que la concepción virginal de Jesús no se presenta como fruto de un Espíritu pro-creador que se une a María, sino como fruto de una acción creadora del Espíritu.

### *Objeciones «doctrinales»*

Se han planteado también objeciones partiendo de la misma doctrina cristiana. Se ha aducido que, en un mundo en el que

<sup>12</sup> E. DREWERMANN, *De la naissance des dieux à la naissance du Christ*, Seuil, París 1992, 74-75.

<sup>13</sup> *Ib.*, 96 y 100.

prevalecían las representaciones no científicas, los padres de la Iglesia afirmaron el hecho sin hacerse preguntas, ya que lo importante para ellos estaba en el sentido. Por otra parte, la concepción virginal de Jesús nunca ha sido objeto de una definición solemne. ¿Se puede probar que la Iglesia, que ha insistido en su significación, ha querido enseñar su realidad biológica?

¿No constituyen un paralelo los relatos de la creación del Génesis? Estos nos ofrecen una revelación sobre la creación del hombre y de la mujer con el lenguaje del mito. No son históricos en el sentido documental de la palabra. Son ciertamente expresión de un acontecimiento, pero de un acontecimiento no representable, porque se trata de una acción divina. Los padres de la Iglesia comentaron, de manera realista e ingenua, la formación de Eva a partir de la costilla de Adán, para no quedarse al final más que con su significación religiosa. ¿No es lo que hace la Iglesia hoy? Hoy la Iglesia expone el sentido de los relatos del Génesis sin atribuirles un valor histórico empírico.

¿Que pensar de estas objeciones? No hay en efecto ninguna definición dogmática a propósito de la concepción virginal de Jesús. Pero son muchos los textos conciliares que la mencionan o la suponen. Hay por lo demás algo infinitamente más importante que cualquier definición dogmática en el hecho de que la concepción virginal está incluida en las formas más primitivas de la confesión de fe, la encontramos a comienzos del siglo II en Ignacio de Antioquía, como acabamos de ver. A partir de aquí se ira incorporando a los diferentes Símbolos. Hoy está presente en las dos grandes fórmulas tradicionales del credo, en Oriente y en Occidente. En la época en la que se establecieron estas fórmulas, eran aceptadas por unanimidad. Se entendía espontáneamente como un hecho real, inseparable de su valor simbólico.

Conviene subrayar también la diferencia, desde el punto de vista de la interpretación, entre los relatos de la creación y los de la concepción virginal. En los de la creación se trata del origen absoluto del mundo, es decir, de lo que funda la historia. A este acontecimiento fundador, no sólo no podemos llegar siguiendo un rastro documental, sino que ni siquiera podemos representárnoslo. Porque se trata de un acto de la



trascendencia de Dios. El único lenguaje posible es el del «mito», que expone en un relato ingenuo una verdad fundamental. En el caso de la concepción virginal, la analogía conlleva una diferencia. Se trata también de una intervención trascendente y creadora de Dios. Pero, y aquí está la diferencia esencial, esta intervención tiene lugar *en medio de la historia*. No se inscribe en un tiempo mítico, sino en el tiempo empírico de la humanidad. María y José pertenecen a esta historia, y se puede llegar a ellos a través de la misma. La relación con la historia es de entrada diferente. El lado trascendente puede adoptar el lenguaje de las representaciones «teofánicas» (intervención de un ángel, etc.); pero el mensaje anuncia un hecho que tiene realidad, cuando menos negativa, respecto de nuestro mundo.

### *La objeción del desprecio de la sexualidad*

La conciencia moderna, además de la dificultad que experimenta ante todo milagro, ve espontáneamente en esta afirmación un desprecio de la sexualidad humana por parte del cristianismo. ¿Por qué la venida del Hijo de Dios a nuestro mundo había de escapar a las leyes normales de la procreación, cuando estas pertenecen al orden de una creación que se considera buena? ¿Por qué ese empeño en rechazar sistemáticamente todo lo que toca al ámbito de la sexualidad? ¿Acaso tendría la sexualidad conyugal una incidencia negativa en el misterio de la encarnación? ¿No es esto fruto del contexto cultural antiguo, que exaltaba más la virginidad que el matrimonio? En un mundo en el que el ejercicio de la sexualidad ha llegado a ocupar el espacio que todos sabemos, y en el que la Iglesia ha fomentado toda una espiritualidad del matrimonio, la idea de la concepción virginal no puede menos que ser problemática. Por otra parte, ¿qué interés hay, a propósito de las afirmaciones de la fe, en llevar el debate al nivel de la biología?

Se dirá también que la concepción virginal revestía un valor simbólico muy diferente en una época en la que los conocimientos acerca de la procreación eran muy deficientes. Los antiguos, en efecto, no tenían ninguna idea de la fecundación

producida por la union de dos celulas igualmente germinales. Sus representaciones eran agrarias. El papel del hombre era aportar el solo la semilla, plantandola en cierto modo en el terreno nutritivo ofrecido por la mujer. El que Jesús no hubiera nacido de una semilla humana significaba claramente en este contexto su filiacion divina, pero hoy inevitablemente esta significacion queda desdibujada.

La concepcion virginal pone por fin en cuestion la afirmacion de la verdadera humanidad de Jesús. ¿Como se puede decir que Jesús era verdaderamente hombre, si no habia nacido, como todo ser humano, de la union carnal entre un hombre y una mujer? ¿No constituye esto un atentado contra la humanidad de Jesús, por el lado de su origen humano, y, por consiguiente, contra el realismo de la encarnacion? ¿No esta en contradiccion con la afirmacion constante de la verdadera humanidad de Jesús? ¿Por que habia de insertarse Dios en nuestra humanidad de manera «tan inhumana y extraña»?

Estas ultimas objeciones son mas graves que las anteriores. Pero se corre el riesgo de caer en un error historico. Los relatos de la infancia no pueden ser fruto del desprecio por el sexo y la predileccion por la virginidad. Porque la tradicion biblica nunca se mostro reticente frente al matrimonio y la procreacion. La fecundidad de la mujer era el signo por excelencia de la bendiccion de Dios. Piensese en los dramas de las mujeres esteriles. La concepcion virginal, por el contrario, era una novedad desconcertante que no resultaba facil de explicar.

Sera mas bien por una especie de efecto de rebote por lo que la reflexion eclesial sobre la concepcion virginal de Jesús y la virginidad de Maria llevara a la valoracion y exaltacion de la virginidad. Los relatos evangelicos no son consecuencia de esta mentalidad, sino mas bien su origen.

La objecion pone por tanto en cuestion la verdadera humanidad de Jesús, concebido de una manera tan excepcional. Seria valida si nos quedaramos en un plano puramente natural de la generacion humana. Se desvanece en cambio si se considera que la serie de las generaciones esta tambien inscrita en un acto de creacion divina. La intervencion divina, no representable, se coloca como un acto de fe en el origen de esta serie, del mismo modo que sigue efectiva a lo largo del

tiempo La concepcion virginal de Jesus tiene valor de nueva creacion o de re-creacion En ella se da un signo de la humanizacion del Hijo de Dios y de un nuevo comienzo de la humanidad La dificultad para admitirla es la misma que la que podemos tener a proposito de la idea de creacion

## II EL SENTIDO DADO A LA CONCEPCION VIRGINAL

Hemos enumerado las graves objeciones que se han planteado y siguen planteandose a proposito de la realidad de la concepcion virginal de Jesus No obstante, muchas Iglesias —no solo la Iglesia catolica— siguen considerando que su realidad forma parte de la fe cristiana Esto supone que lo que esta en juego es importante y que la concepcion virginal sigue estando ligada a la divinidad de Jesus Dada la originalidad de tal afirmacion, es necesario preguntarse primero por su *sentido*, antes de volver sobre su caracter de *hecho*

### *Una afirmacion que concierne ante todo a Jesus*

Esto resulta sorprendente para el cristiano contemporaneo Sin embargo, lo cierto es que la concepcion virginal de Jesus no es ante todo un misterio relativo a Maria, sino referido principalmente a la identidad de Jesus Solo en un segundo momento, y tambien por un efecto de rebote, la realidad claramente afirmada de este hecho se convierte en fuente de honor y de gloria para la Virgen Maria

Digamos en primer lugar que el testimonio fundamental de la divinidad de Jesus no depende de su concepcion virginal Esta se apoya en el testimonio apostolico de la resurreccion y la glorificacion de Cristo, hecho Señor La concepcion virginal se menciona *despues* de las primeras afirmaciones de la divinidad de Cristo No se apoya en ella todo el peso del edificio de la fe

No es por tanto una «prueba», sino un signo ofrecido a los que se preguntan por el origen de Jesús. La invitación a reconocerla va dirigida a una fe *ya nacida*. J. Ratzinger se ha mostrado claro en este punto, con una fórmula que se ha hecho célebre: «La filiación divina de Jesús no se basa, según la fe de la Iglesia, en el hecho de que Jesús no tuviera padre humano; la doctrina de la divinidad de Jesús no sería puesta en cuestión si Jesús hubiera sido fruto de un matrimonio normal»<sup>14</sup>.

La afirmación de la concepción virginal ofrece, por lo que respecta al origen de Jesús, un *signo* de la encarnación del Verbo. Expresa el carácter único del nacimiento de Jesús, don personal de Dios en su Hijo. Tal es su sentido primero.

Por supuesto, a lo largo de los siglos esta afirmación ha dado que pensar. La concepción virginal de Jesús concierne también a María, que vivió su maternidad de un modo único. Esta maternidad virginal constituye una consagración de la madre a su Hijo, y conlleva la convicción de que María permaneció «siempre virgen».

### *El papel creador del Espíritu Santo*

Un error fundamental de interpretación de la concepción virginal de Jesús ha hecho pensar que el Espíritu desempeñó un papel *procreador*. Si así fuera, tendríamos un paralelo de los mitos paganos. Sin embargo, nada en los relatos evangélicos evoca el ejercicio conyugal de la sexualidad. El Espíritu Santo interviene como *creador*, como cuando se cierge simbólicamente sobre las aguas en el momento de la creación del mundo (Gén 1,2).

Porque Dios no interviene nunca en el orden de las causas segundas, inmanentes al funcionamiento de nuestro mundo, sino siempre como causa primera y trascendente con respecto a todas las demás. Dios no está nunca integrado en la cadena de las determinaciones científicas. De lo contrario, siempre se podría alegar la objeción del huevo y la gallina. La gallina sale del huevo, y el huevo de la gallina: ¿qué es pri-

<sup>14</sup> J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Mame, Paris-Tours, 1969, 192

mero? Si se plantea la cuestion del origen de la serie en un plano horizontal, no hay manera de escapar. Retomando una imagen geometrica, solo una intervencion «vertical» puede establecer la serie como tal.

La ausencia de representacion sexual constituye por tanto una «verdadera desmitologizacion de los mitos egipcios»<sup>15</sup>. Con una gran discrecion, los relatos biblicos dan un paso decisivo con respecto al testimonio que nos ofrece la historia de las religiones de la epoca.

### *La correspondencia del fin con el comienzo*

A menudo se han subrayado las semejanzas entre los relatos de la resurreccion y los de la infancia. Para percibirlos, es menester un cierto sentido de la armonia entre los diferentes puntos de la fe cristiana. En ambos lados son numerosas las teofanias, que incluyen intervenciones angelicas. En los evangelios de la infancia se observan rasgos de la teologia de la pascua. El mensaje del nacimiento de Jesus es un mensaje de revelacion puesto en boca de angeles. Es la buena noticia de la salvacion, analoga a la de la resurreccion. «Os ha nacido un Salvador» (Lc 2,10).

Existe tambien una especie de simetria entre los dos signos dados, uno con la concepcion virginal, al comienzo, y el otro con la tumba vacia, al final del itinerario humano de Jesus. La venida y la partida de Cristo estan marcadas por el sometimiento de nuestra naturaleza comun. Nace de una mujer, como toda autentica generacion humana. Muere verdaderamente y es enterrado. Pero van acompa~nadas igualmente de dos signos que manifiestan, dentro mismo de los acontecimientos humanos que son el nacimiento y la muerte, el misterio de la trascendencia de esta existencia. Jesus escapa a la ley de la corrupcion: signo, en negativo, de su resurreccion. No nace de un padre humano: signo, en negativo, de su filiacion divina. Estos dos signos se traducen en una ausencia. Nadie lo ha colocado en el seno de Maria. Nadie se lo

<sup>15</sup> A. PAUL, *o.c.* 69, 81 y 86.

ha llevado del sepulcro. Los dos provocan el mismo escándalo y las mismas interpretaciones malévolas. Se dirá que Jesús es fruto de un adulterio y que sus discípulos han robado el cuerpo (Mt 27,62-66). Por un lado, se hablará de leyenda obscena de tipo griego, y por otro, de mito de apoteosis.

Estos dos signos son signos segundos, son el «reverso» y el «anverso» que son los misterios de la encarnación y la resurrección. Lo esencial no está en ellos: está en la realidad de la divinidad y de la resurrección de Jesús. Pero son signos de lo inexplicable y de lo no representable, ante lo cual el hombre no puede sino guardar silencio. Toda pregunta sobre el cómo no puede sino quedar sin respuesta.

Esta correspondencia profunda no escapó en otro tiempo a los padres de la Iglesia. Fue subrayada por teólogos modernos, como el filósofo y teólogo Gaston Fessard (1897-1978), por la parte católica, y Karl Barth (1886-1968), por la parte protestante. E. Drewermann hace esta misma comparación sensata: «El nacimiento de Dios del seno de la Virgen» se sitúa «en el mismo nivel que la imagen de la abertura de la tumba en la mañana de pascua»; aunque, según su interpretación, en ambos casos no se trataría más que de un mito. Tales son los elementos a partir de los cuales podemos entender la concepción virginal, y que la sitúan en su verdadero lugar en la fe cristiana.

### III. ¿SE PUEDE IR DEL SENTIDO AL HECHO?

Volvamos ahora sobre la cuestión más delicada: ¿se puede mantener el sentido de la concepción virginal de Jesús sin la afirmación del hecho al que se refiere, o bien necesita de este hecho para poder mantenerse adecuadamente?

## La concepción virginal ante la historia y la ciencia

El exégeta americano R. E. Brown publicó en 1973 un artículo<sup>16</sup> que hizo época por su probidad científica al mismo tiempo que por su sentido de la tradición doctrinal. Después de estudiar todos los aspectos de la cuestión y de pasar revista a los argumentos en favor y en contra de la historicidad de la concepción virginal, llega a la conclusión de que «el conjunto de las pruebas científicamente controlables deja el problema sin resolver»<sup>17</sup>. La indagación de las ciencias históricas y biológicas no puede llegar hasta la realidad de la concepción virginal por las mismas razones por las que no puede llegar al hecho de la resurrección. Ni la ciencia ni la historia pueden establecer una conclusión al respecto. La búsqueda de una explicación científica está, por principio, fuera de nuestro alcance. Los relatos bíblicos guardan un silencio absoluto acerca del cómo. Se limitan a reseñar el dato negativo: no hubo intervención de varón. El dato positivo es la intervención creadora del Espíritu de Dios. El modo de esta acción es tan inexplicable como el de la creación.

Pero, ¿no es necesario ir más allá? Al igual que la resurrección, la concepción de Jesús no puede ser más que objeto de fe. En ambos casos hay una intervención divina no representable que se sitúa más allá del alcance de la ciencia, sea del tipo que sea, histórica o biológica.

En el caso de la concepción virginal ni siquiera disponemos de la multiplicidad de signos externos de la resurrección. De la tumba vacía hubo testigos. La concepción virginal, en cambio, es una realidad completamente interior, que no es accesible ni transmisible sino en la confianza de la fe. Unas palabras la afirman y constituyen su signo: eso es todo. No sirve por tanto de «prueba», ya que es necesaria nuestra fe en la divinidad de Jesús para que veamos en ella una huella de la entrada de Dios en nuestro mundo.

---

<sup>16</sup> R. E. BROWN, *The Problem of the virginal conception of Jesus*, en *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, Paulist Press, Nueva York 1973

<sup>17</sup> *Ib.*, 33

*La concepción virginal: ¿un mito lleno de sentido?*

Sin llegar hasta las tesis extremas de Drewermann, se va abriendo paso entre algunos católicos una opinión que pretende tener en cuenta el sentido bíblico, considerando que la concepción virginal es un dato de los relatos de la infancia, relatos que son teológicos y no históricos. Estos expresan el modo en que la comunidad cristiana se ha *representado* el origen de Cristo y los redactores evangélicos han querido dar a entender que Jesús es el Hijo de Dios. Al igual que los relatos de la creación del Génesis, estos relatos no son históricos en el sentido documental de la palabra.

Se dirá pues que los relatos de la infancia traducen la gratitud de la encarnación y el origen divino de Jesús al lenguaje mítico de la virgen fecunda, madre de un dios o de un héroe. Por tanto, se puede mantener su sentido para la fe independientemente de la realidad histórica. H. Kung hace así el siguiente juicio: «Si no se puede considerar el nacimiento virginal como un acontecimiento biológico e histórico, sí se puede sin embargo ver en él un *símbolo*, en otro tiempo por lo menos cargado de sentido»<sup>18</sup>. Se invoca igualmente en este sentido la idea de que una afirmación de fe no puede concernir a lo biológico en cuanto tal.

Los partidarios actuales de esta postura pretenden ciertamente darle contenido a la afirmación de la concepción virginal. Para ellos sigue siendo un lenguaje que simboliza la realidad de la encarnación y la filiación divina de Jesús; en el que se puede ver también la consagración de la madre a su Hijo en una actitud de virginidad espiritual. ¿No se podría entonces reconocer con respeto la significación de la concepción virginal y mantener toda su fuerza simbólica, considerándola como un hecho lingüístico? Conviene reflexionar sobre esta hipótesis con discernimiento propiamente teológico.

---

<sup>18</sup> H. KUNG, *o.c.*, 531.



### *La necesaria relación del sentido con el hecho*

¿Resuelve esta interpretación de los hechos todos los problemas planteados? ¿Da cuenta de la originalidad única de la afirmación de una concepción de la que no existe «ni paralelo ni antecedente», ni en la tradición bíblica ni en el judaísmo palestino?<sup>19</sup>. La concepción virginal es de un orden totalmente distinto que los nacimientos milagrosos de hijos de padres ancianos o estériles. Los paralelos no bíblicos nos hablan de matrimonios humano-divinos completamente diferentes de una concepción *virginal*.

¿Es algo tan evidente el que las afirmaciones de la fe no conciernan al terreno de la biología? ¿No se está profesando así una peligrosa separación entre lo humano y lo biológico? ¿Hay que reducir a la biología la dimensión carnal de la existencia humana? Esta asume el hecho biológico sin reducirse a él, pero también sin poder separarse de él. El nacimiento de un hombre es un acto indisolublemente humano y biológico. Lo es por parte de los padres, cuya unión conyugal es un acto humano. Y lo es por parte del niño, que está condicionado por su origen. El mismo lenguaje humano está enraizado en la realidad biológica y en las relaciones familiares. Las primeras palabras de un niño son en efecto «papá» y «mamá». ¿Se puede pretender pues que la encarnación del Hijo eluda el ámbito de la carne humana, ligada a la naturaleza física del hombre? Volvemos a encontrar aquí la correspondencia con la resurrección, que ha de afectar al cuerpo concreto de Jesús. La manifestación biológica de la resurrección es la desaparición del cuerpo del sepulcro. La concepción virginal está en perfecta coherencia con la resurrección de la carne de Jesús y la resurrección de la carne prometida al final de los tiempos.

Estos dos signos de la concepción virginal y de la tumba vacía, ambos negativos y muy discretos —habida cuenta de la prioridad que hay que darle siempre a la resurrección—, son huellas indispensables para que la encarnación y la resurrección sean percibidas en su autenticidad, es decir, como algo que afecta a la condición concreta de nuestra humanidad. De

<sup>19</sup> R. E. BROWN, *o.c.*, 30, que extiende este juicio al judaísmo helenístico.

lo contrario, estas dos afirmaciones corren el riesgo de quedar reducidas a un discurso en definitiva vacío<sup>20</sup>

Aunque la concepción virginal de Jesús es un dato abierto siempre a nuevas profundizaciones, no puede considerarse como algo facultativo dentro de la fe cristiana. Aun haciendo plenamente justicia a la intención de fe de los que consideran poder conservar el sentido sin mantener el hecho, estimo que la contradicción de fondo entre el lenguaje que afirma la concepción virginal y la supuesta concepción a partir de una unión coyugal normal hace este mismo lenguaje inaceptable. No se entiende muy bien que es lo que pudo haberlo motivado ni cómo pudo escapar, desde el principio, a las acusaciones de mentira.

---

<sup>20</sup> Sin la existencia de Jesús y de la fe en su relación única con Dios, al que llama Padre, estos dos signos se diluirían en un elemento milagroso, sospechoso y carente de significación. Pero dentro de la fe se convierten en la revelación de que el orden de nuestro mundo (las leyes de la física y de la biología) no es la última palabra, ya que Dios ha puesto en él los signos de la instauración de una nueva creación.

## Confesar a Jesús como Hijo de Dios

Hemos seguido el itinerario de Jesús hasta su muerte. Lo hemos visto cómo se va haciendo progresivamente reconocer por sus discípulos en su misteriosa identidad. Hemos observado el choque que fue para estos su crucifixión. Hemos escuchado en fin el mensaje de su resurrección, que lleva a su proclamación como Cristo y Señor.

Con la resurrección todo está hecho y, en cierto sentido, todo está dicho. La plena confirmación de la «pretensión» de Jesús de ser «el Hijo» es dada por el Padre, que lo resucita y manifiesta así que, en el conflicto de la pasión, no estaba de parte de los enemigos, sino *con* su Hijo.

Todo está cumplido y no puede haber ya un «valor añadido» en lo que concierne a la identidad humano-divina de Jesús. Todo está dicho, pero no todo está explicitado en la fe de los creyentes. Se trata de una afirmación tan desconcertante que plantea innumerables problemas y reclama cuando menos algunos comentarios. Fue en efecto objeto de la reflexión de los primeros testigos y de los autores de los libros del Nuevo Testamento, que la consideraron bajo todos los aspectos y obtuvieron de ella perfecta armonía. Su proceso de indagación sigue un itinerario curioso, porque parte de la experiencia de la resurrección, es decir, del fin de la existencia humana de Jesús, para preguntarse sobre su comienzo y su origen: ¿de dónde venía?, ¿quién era junto a Dios antes de su venida entre nosotros?

El recorrido propuesto aquí será desconcertante para el lector y puede que lo desoriente. Lo introducirá en una argumentación que no tiene nada de cartesiana. Se le pedirá que haga

un pequeño esfuerzo y trate de comprender el sentido de los textos del Nuevo Testamento que quizá conozca poco, por haberlos oído en la liturgia sin pararse a pensar en ellos. Sin embargo, hacer este recorrido es necesario para descubrir el proceso por el que las primeras comunidades cristianas llegan a proclamar que un hombre de nuestra raza, manifestado en nuestra historia, es el Hijo de Dios, es Dios.

Jesús es el Hijo de Dios y, por consiguiente, Dios mismo. Reconozcamos la «enormidad» de tal afirmación y la dificultad de fondo que plantea. ¿Es posible, es «pensable» racionalmente, el que un hombre sea verdaderamente Dios, sin recaer en una mitología de tipo primitivo? Y en tal caso, ¿qué hay que entender por ese *es*? Ese *es* no puede afirmarse sino en la fe. Por parte de Jesús, tiene por contenido todo el peso de su existencia. Ya que afirma que es un hombre, inserto en la larga secuencia de la historia humana e ignominiosamente crucificado, que realiza la intervención definitiva de Dios aportando a todo hombre, de ayer, de hoy y de mañana, la liberación y la salvación.

La afirmación de la encarnación es un «escándalo» que los creyentes, en su rutina, olvidan con demasiada frecuencia, y un verdadero desafío a la razón para todos los que piensan que Dios es Dios y el hombre el hombre. La diferencia entre ambos es tal que hablar de la encarnación no parece sino hablar de un «círculo cuadrado». Ahora bien, se trata de nada menos que del núcleo del mensaje cristiano. Se ve pues el alcance del asunto.

En otro capítulo abordaremos el recorrido de la Iglesia, siempre atenta a la cuestión relativa a la divinidad de Cristo. Porque tal afirmación no puede transmitirse por medio de la repetición de fórmulas cada vez menos comprendidas. La Iglesia tiene que afirmar incesantemente su fe y justificar sus razones para creer. Por eso, al discurso del Nuevo Testamento sucederá el suyo propio con el paso del tiempo. Porque es necesario que la idea de la encarnación de Dios encuentre una expresión racional aceptable.

El movimiento de la reflexión del Nuevo Testamento sobre Cristo es primero un movimiento por parte de *abajo*, o del *fin* de su vida. Su imagen simbólica es la escena de la ascensión,

en la que Jesus resucitado deja definitivamente a los suyos para ir a sentarse a la derecha de su Padre. El hombre Jesus *sube* hacia Dios. Asimismo, se le atribuyen al hombre Jesus titulos divinos. El movimiento se invierte luego para convertirse en un movimiento de *envio*, que viene de *arriba* y se interroga sobre el *comienzo*. Su imagen simbolica sera entonces la del *descenso* de quien era de condicion divina y se *rebajo* para hacerse obediente hasta la muerte en la cruz (Flp 2,8). En el evangelio de Juan, Jesus es por excelencia el enviado del Padre. El camino recorrido va de la proclamacion «Jesus es el Señor» a la meditacion sobre «el Verbo hecho carne».

### *El movimiento de las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre Cristo*

¿De que vocabulario podian disponer los primeros cristianos y los autores del Nuevo Testamento para expresar la identidad de Jesus? No tenian otro que el que les proporcionaba su fe judia y el Antiguo Testamento. Por eso echaran mano de toda una terminologia, familiar para ellos pero extraña para nosotros, basada en las grandes revelaciones de la primera alianza. Sin embargo, este vocabulario no resuelve por si solo la cuestion, al no existir terminos acuñados para expresar la encarnacion de Dios. Los cristianos procederan entonces a la acumulacion de titulos complementarios, apuntando, como a un punto de fuga, a la realidad a la que se quieren referir.

## I LA RESURRECCION, «CUNA» DE LA FE EN CRISTO

La resurreccion de Jesus puede considerarse como «la cuna teologica de la fe en Cristo» (R. Schnackenburg). Su proclamacion constituye el nucleo de los grandes discursos de Pedro y Pablo en los Hechos de los Apostoles y de las primeras confesiones de fe. Estos discursos tienen forma de relato a ese

Jesús, al que muchos de los oyentes pueden haber conocido y cuyo paso entre el pueblo nadie puede poner en duda, «vosotros lo matasteis crucificándolo por manos de los paganos, pero Dios lo ha resucitado» (He 2,23-24)

San Pablo hace lo mismo cuando transmite la confesión de fe recibida y anuncia la resurrección del crucificado

«Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras» (1Cor 15,3-4)

Este acontecimiento de la resurrección es interpretado enseguida por cierto número de términos. La primera palabra empleada es «exaltación», no en el sentido de un hombre psicológicamente exaltado, sino en el sentido etimológico de «elevación». En el contexto de esta exaltación, se le atribuyen a Jesús ciertos títulos divinos. «Exaltado por la diestra de Dios, y habiendo recibido del Padre el Espíritu Santo objeto de la promesa, lo ha derramado ( ) Dios ha constituido Señor y Mesías a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (He 2,33-36)

La resurrección significa por tanto que Jesús ha sido *elevado* y recibido en la misma gloria de Dios. Si *esta sentado a su derecha* (Mc 14,62, He 1,3), es que Dios lo trata como igual

### *El Señor*

La resurrección le vale a Jesús el título de Señor (*Kyrios*), nombre propiamente divino, ya que es el término por el que la versión griega del Antiguo Testamento, la llamada de los Setenta<sup>1</sup>, traducía las cuatro letras hebreas que no debían pronunciarse y que nuestras biblias transcribían hasta hace poco por Yave, para volver luego al término *Señor*. Dios es el Señor, y aquel que es llamado Señor es Dios.

Volvemos a encontrar la proclamación de Jesús como Señor en confesiones de fe breves, a modo de consignas repeti-

<sup>1</sup> Sobre los Setenta, cf Lexico

das en la liturgia con el entusiasmo de la fe «¡Jesus es el Señor!» (1Cor 12,3, Rom 10,9), «¡Jesucristo es el Señor!» (Flp 2,10) Mas tarde, cuando lleguen las persecuciones, se les pedira a los cristianos que renieguen de su fe en el Señor Jesus y proclamen que «¡El Señor es el Cesar!»

### *El Cristo*

El termino «Cristo» significa etimologicamente «ungido» Es la traduccion griega del termino hebreo «mesias» (*meshiah*), que designaba en el Antiguo Testamento al «Ungido» de Dios, al Mesias, Rey, Sacerdote y Profeta esperado por el pueblo de Israel para que lo liberara y salvara Durante su vida, Jesus rechazo mas bien este titulo, porque percibia su ambigüedad temporal y politica No obstante, a lo largo de toda su vida se planteo la cuestion de si era o no el Mesias, como testimonia el letrero colocado sobre la cruz indicando el motivo de la condena «Rey de los judios» El comportamiento de Jesus se habia interpretado como una pretension mesianica

Al llamar a Jesus *el Cristo*, la comunidad cristiana lo identifica con el Mesias de los judios Sin duda Jesus nunca fue unguido con aceite Pero en la teofania de su bautismo el don del Espiritu es interpretado como la unción divina por excelencia Se trata de un titulo y de una funcion, y no de un nombre propio, como el de Jesus

Hablando con rigor, el nombre de «Mesias» o de «Cristo» no es un titulo propiamente divino Al Mesias esperado en la tradicion judia se le podia llamar «Hijo de Dios», pero era en un sentido amplio, aplicable a todo creyente que tratara de vivir segun la justicia Sin embargo, su asociacion con otros titulos propiamente divinos, como el de Señor, llevara a una especie de intercambio de significaciones Al final, el titulo de «Cristo» recapitulara el sentido de todos los demas titulos aplicados a Jesus

De este modo se pasa de la breve confesion «Jesus es el Mesias» (He 18,5 28, 1Jn 2,22) a una especie de nombre compuesto de ambos terminos Jesucristo, expresion que aun hoy se mantiene en la tradicion cristiana Esta yuxtaposicion de

los dos términos en una fórmula que se ha hecho corriente es el resumen de la confesión original. La encontramos ya en san Pablo (1Cor 2,2), quien la asocia igualmente con el término «Señor»: «nuestro Señor Jesucristo» (Col 3,1), o «Jesucristo, nuestro Señor» (Ef 3,11).

### El Hijo de Dios

También aparece este título en el movimiento de designación de Jesús resucitado. Pablo afirma que proclama «el evangelio de Dios»: «El evangelio de Dios, que por sus profetas había anunciado antes en las Escrituras Santas, acerca de su *Hijo* (nacido de la estirpe de David según la carne, constituido *Hijo de Dios en poder* según el Espíritu de santificación por su resurrección de la muerte) Jesucristo, nuestro Señor» (Rom 1,1-4).

Esta declaración insiste en el título de Hijo de Dios, asociado a los de Cristo y Señor, ya vinculados. Esta acumulación es una manera de decir que ningún título, por sí solo, basta para expresar la identidad divina de Jesús. Hay que reforzarlos unos con otros, con el fin de llegar lo más posible a esta identidad paradójica.

El título nuevo es aquí el de *Hijo de Dios*. San Pablo insiste en él para darle un sentido fuerte. Como hemos visto, «Hijo de Dios», en cuanto tal, no expresa la divinidad de aquel a quien se atribuye. En el Antiguo Testamento era menos fuerte que «Hijo del hombre»<sup>2</sup>. Pero entretanto Jesús se ha presentado, respecto de ese Dios al que llama *su Padre*, como *el Hijo* en un sentido original. Es ese sentido el que subraya Pablo en dos momentos. Por una parte, Jesús es llamado de entrada Hijo de Dios (*su Hijo*), y luego se proclama que ha sido *constituido Hijo de Dios en poder*. Dicho de otro modo, aunque hay un elemento nuevo en esta «constitución», no se trata de una adopción filial. Por su resurrección, Jesús se manifiesta y constituye como lo que ya, desde siempre, era. Es *Hijo* en el sentido más fuerte y exclusivo del término.

Este Hijo, además, ha «nacido de la estirpe de David según

<sup>2</sup> Cf *supra*, pp 131-133.



la carne» Jesus es, por una parte, Hijo de David, lo que expresa su humanidad, y por otra, Hijo de Dios. La distincion entre la carne y el espiritu subraya dos maneras de ser sucesivas y complementarias del mismo Jesus: la primera pone de relieve su origen humano, y la segunda su condicion de resucitado, exaltado junto a Dios. A traves de la distincion de estos dos tiempos de la existencia de Cristo, esta formula afirma la identidad a la vez humana y divina de quien era ya «el Hijo»<sup>3</sup>

Este movimiento ascendente de la cristologia llamada primitiva es capital: recapitula toda la pedagogia de Jesus. Nos dice de *ese hombre*, Jesus de Nazaret, la fe, a la luz de su vida, su muerte y su resurreccion, se atreve a afirmar que es el mismísimo Hijo de Dios<sup>4</sup>

Es necesario que no olvidemos esta primera expresion de la fe en Cristo, que parte *de abajo*. Su fundamento escrituristico es evidente. En nuestra cultura tiene un papel importante que jugar de cara a la proposicion de la fe en Jesucristo. Este movimiento nos protege frente a lecturas mitologicas del misterio de Cristo. Los cristianos no han aplicado a Jesus un titulo de *Hijo de Dios* tomado de tal o cual religion antigua, sino que, al termino de una existencia excepcional, a lo largo de la cual Jesus se ha llamado a si mismo el Hijo, y se ha comportado como tal, los cristianos han expresado su experiencia de fe proclamandolo Hijo de Dios.

Pero este relato que parte *de abajo* no debe hacer olvidar el movimiento que lo anima *de abajo arriba* y lo hace solidario con otras afirmaciones que parten *de arriba*.

---

<sup>3</sup> Se ve pues por que se habla de un movimiento *desde abajo*. Jesus, que ha vivido entre nosotros, *aquí abajo* ha subido junto a Dios, *arriba*, para estar sentado a su derecha. Pero no nos enganemos: no se trata aquí de realidades espaciales, sino de una simbologia necesaria para expresar la trascendencia de la realidad divina con respecto a nuestro mundo.

<sup>4</sup> La cristologia mas antigua del Nuevo Testamento es por tanto una cristologia del *fin*, en un doble sentido: en primer lugar, la clave ultima de la persona de Jesus viene dada por el fin de su existencia entre nosotros, y, en segundo lugar, Jesus resucitado ha alcanzado ya el fin de los tiempos y desde allí volvera a nosotros.

## II. UN MOVIMIENTO DE DELANTE ATRÁS

Sirvámolos una vez más de una imagen espacial. A partir de la resurrección, el Nuevo Testamento realiza un gran movimiento de delante atrás, porque la resurrección no puede tener sentido por sí sola. Es la resurrección de alguien que ha muerto, después de haber vivido. Es la correspondencia entre la resurrección de Jesús y su manera de vivir y morir la que tiene sentido. Los creyentes tenían pues que volverse hacia atrás, para escrutar la vida de Jesús antes de la pascua. ¿No era el que había resucitado el mismo que había vivido? Tenían por tanto que hacer una lectura *retrospectiva* de la vida terrena de Jesús. «De este esfuerzo de los primeros cristianos es de donde salen los escritos evangélicos: estos dan testimonio (...) del vínculo existente entre la vuelta atrás en la historia y la confesión de fe» (R. Schnackenburg).

### *La redacción de los evangelios*

La expresión más desarrollada de esta vuelta hacia atrás se encuentra en la redacción de los evangelios. Su origen se explica a partir del interés por reinterpretar a la luz de la resurrección todos los hechos y gestos de Jesús, con el fin de mostrar que el resucitado no es nadie más que Jesús el Nazareno, el crucificado. No es una figura mítica, sino un hombre real y conocido. Tal es la norma de la gestación de las tradiciones evangélicas y de la redacción última de los evangelios; y para nosotros sigue siendo una norma de lectura.

Todos nosotros sabemos que a menudo es necesario ver dos veces una misma película para entender bien su sentido, o leer dos veces una novela para penetrar en todos sus detalles. La primera vez que vemos una película nuestra mirada está absorbida por el descubrimiento, polarizada por el *suspense* hasta el desenlace final. La segunda vez es muy diferente. Ya sabemos cómo va a acabar la historia, y desde el primer momento podemos contemplarla teniendo la clave del enigma. Descubrimos así una serie de indicios que anunciaban el final, pero

en los que la primera vez no habíamos reparado. Vemos cómo está construida la obra y su profunda coherencia. Podemos entonces gustar mejor el arte del cineasta, el modo en que este ha concebido la intriga, la atmósfera que ha querido darle, los movimientos de la cámara, etc.

Ocurre lo mismo con los evangelios, que se abren —por lo menos— a dos niveles de lectura. Está el nivel en el que me coloqué en el capítulo sobre la vida de Jesús, en el que se trataba de reconstruir lo mejor posible la historia original del encuentro y la convivencia de Jesús y sus discípulos. Y el nivel en el que me sitúo ahora, que pretende captar la intención de los redactores cristianos y el modo en que, a la luz de la resurrección, presentan la identidad de Jesús en cada una de las escenas de los evangelios<sup>5</sup>.

### *El Cristo de los tres evangelios sinópticos*

La siguiente fórmula podría resumir el discurso sobre Cristo de los sinópticos: *el Jesús del ministerio público era ya el mismo que se manifestó en la resurrección*. Jesús no fue por tanto adoptado como Hijo de Dios en el momento de la resurrección, sino que esta reveló plenamente lo que ya era desde siempre.

De este modo, la idea directriz del evangelio de Marcos es

---

<sup>5</sup> Cuatro elementos fundamentales intervienen en la redacción de los evangelios (J. Guillet). Esta en primer lugar toda la parte de los recuerdos sobre Jesús. Esta luego el foco de luz constituido por la resurrección, que permite discernir en profundidad todo el sentido oculto en los hechos y gestos de su existencia. Así como un rayo de sol transforma un paisaje y permite distinguir en él un gran número de detalles que antes no se habían advertido, así también la resurrección permite distinguir en cada una de las escenas del evangelio indicios reveladores. Está también el lenguaje de la tradición judía, ya mencionado y que es indispensable para que los redactores puedan dar cuenta de la intervención personal de Dios en Jesús y a la hora de buscar títulos que expresen su identidad. Está, en fin, la experiencia de la Iglesia primitiva, que vive en el Espíritu y actualiza el mensaje del evangelio en función de las necesidades de sus diversas comunidades. De este modo, cada relato se convierte en un evangelio, porque en cada uno resuena, en referencia al misterio pascual, la totalidad del evangelio. Se puede decir que la homilía o el comentario que hoy hace el celebrante del texto evangelico leído en el curso de la celebración dominical, se encontraba ya al principio integrado en el texto mismo del evangelio para enseñanza de las primeras comunidades.

hacer ver que Jesús era ya, aunque de manera todavía oculta, el «Hijo de Dios». Este empeño aparece desde la primera frase del libro: «Principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (1,1). Este título vuelve a aparecer, en la forma de «mi Hijo amado», en las escenas decisivas del bautismo (1,11) y la transfiguración (9,7), que se presentan como anticipaciones de la gloria del resucitado. Asimismo, la parábola de los viñadores homicidas que dan muerte al «hijo querido» (12,6) del propietario es símbolo de lo que le sucede a Jesús, piedra desechada por los arquitectos, pero convertido en piedra angular por la resurrección. El título de Jesús Hijo de Dios domina en su evangelio<sup>6</sup>.

La problemática fundamental de Lucas no es diferente. En el (como en Juan) a Jesús se le llama *Salvador*, título sin duda más tardío. El evangelista aprovecha las escenas de milagros de Jesús para hacer una confesión de fe y una proclamación ya firme de su identidad a la luz de la pascua.

La segunda lectura de los evangelios viene pues a completar la primera. En el momento de su redacción los evangelistas han incorporado ya a sus recuerdos todo lo que la experiencia pascual les había enseñado acerca de Jesús. Se profundiza entonces en algunas denominaciones que son eco de las primeras interpretaciones de la persona de Jesús, como la de profeta<sup>7</sup>, ya que ese profeta a propósito del cual se planteaba la cuestión mesiánica es proclamado ahora claramente Mesías y Cristo. Ese profeta no es un profeta como los demás.

---

<sup>6</sup> El movimiento subyacente al evangelio de Mateo es análogo. En él se afirma más la perspectiva mesiánica, y se utiliza con frecuencia el título de *Mesías* o *Cristo*, así como el de *Rey de los judíos*, que se encuentra también en la inscripción de la cruz: «La figura de Jesús refleja entonces la del profeta escatológico, a la manera del nuevo Moisés, la del Hijo del hombre, el juez de los últimos tiempos, y más aun la del mesías, Cristo e Hijo de David» (C. PERROT, *Jésus Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, DDB, Paris 1997, 206). Mateo, ya desde la vida terrena de Jesús y en forma de invocación, hace uso del título de *Señor*, manifiestamente ligado a la resurrección. Él es quien ofrece la versión más explícita de la escena de Cesarea de Filipo, en la que Pedro confiesa que Jesús es «el Mesías, el Hijo de Dios vivo» (16,16). Esta expresión recoge la fe completa de la Iglesia primitiva en Jesús. Pero Mateo llama también a Jesús *Servo (pais)*, siguiendo las huellas de las profecías de Isaías sobre el siervo sufriendo de Dios (Mt 8,17-21).

<sup>7</sup> Cf. *supra*, pp. 305s.

Es «el que viene», el último y decisivo, el que cumple definitivamente todas las profecías, aquel de quien Juan Bautista dice que es «mas fuerte que él» (Mc 1,7). Es el «Hijo de Dios» en el sentido pleno de la palabra.

### III. EL MOVIMIENTO DEL ENVÍO· CRISTO VIENE DE «LO ALTO»

Pero este movimiento de delante atrás no podía contentarse con una vuelta a la vida de Jesús antes de la pascua. Tenía que ir hasta el final y plantearse claramente la cuestión de su origen. El mismo término de «Hijo» es una palabra relativa al origen. En las partidas de nacimiento se define nuestra identidad por medio de la mención del nombre de nuestro padre y nuestra madre. Nuestros padres, nuestro país, nuestro ambiente, son factores de nuestra propia identidad, que está constituida a la vez por cosas recibidas y por cosas construidas.

Asimismo, ¿no hay en toda vida también una cierta correspondencia misteriosa entre el fin y el principio? ¿No es esa la razón por la que muchas biografías tratan de detectar en el origen de sus protagonistas ciertos rasgos premonitores de lo que estos llegarán a ser después? En Jesús hay mucho más. *El fin absoluto remite al comienzo absoluto*<sup>8</sup>. El final y el comienzo trascienden de alguna manera la distancia cronológica entre el *después* y el *antes*. Esto para nosotros no es evidente, pero lo era para una mentalidad judía de la época de Jesús. No basta pues con decir: el Jesús del ministerio público era ya el mismo que se manifestó en la resurrección. Hay que ir más lejos y hacer efectivo este principio de filosofía y de antropología judías, sorprendente para nosotros: «Lo que es válido del fin ha de determinar ya el comienzo» (W. Pannenberg). Hay que remontarse por tanto no sólo a la identi-

---

<sup>8</sup> Hemos encontrado ya anteriormente esta correspondencia cf supra, pp 394s

dad de Jesús, hijo de María por su nacimiento humano, sino también a la identidad de quien estaba junto a Dios «antes de que el mundo existiera». Si la relación última de Jesús con el Padre consiste en estar sentado a su derecha, ¿quién era a los ojos de Dios antes de su encarnación?

La cuestión se plantea tanto más cuanto que algunos de los textos citados parecen insinuar que *había sido hecho* Señor, o que *había sido establecido* Hijo de Dios, como si antes no lo fuera. ¿No sería Jesús simplemente un hombre como los demás, «adoptado» luego como Hijo de Dios? ¿Cómo dar de manera creíble la verdadera respuesta a esta pregunta?

### *La cuestión del origen*

La cuestión del origen, e incluso del doble origen, humano y divino, de Jesús, no podía por tanto dejar de plantearse. ¿Acaso no se le llama el «Hijo», y el «Hijo de Dios», que es el término de origen por excelencia? ¿Qué quiere decir esta palabra en definitiva? ¿Podemos estar seguros de que excluye la hipótesis de una adopción de Jesús como hijo por la resurrección?

La respuesta del Nuevo Testamento es absolutamente clara: no se trata de una adopción. *Dios no se ha apropiado un hijo en Jesús. Nos ha dado a su Hijo*, que es algo muy distinto. A la luz del final, hay que interpretar y comprender pues el origen de Jesús en Dios, es decir, de un comienzo sin comienzo<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Un texto paulino puede servir magníficamente de ilustración «Eso de que “subio” significa que antes bajo a lo profundo de la tierra. El mismo que bajo es el que subio a lo mas alto del cielo, para que se cumpliesen todas las cosas» (Ef 4,9-10) El evangelio de Juan dice tambien «Nadie ha subido al cielo sino el que bajo del cielo, el Hijo del hombre» (Jn 3,13) Se habrá observado en el primer texto la inversion de los terminos *subio/bajo* primero, y luego *bajo/subió*. El autor dice primero que el que subio fue tambien el que bajo. Es lo propio del descubrimiento y de la profundizacion de la fe. Luego la formula se invierte: el que bajo es tambien el que subio. Sera el orden expositivo generalmente adoptado, siguiendo la logica misma de la sucesión de los hechos. Pero conviene retener esto: es a la luz del fin glorioso de Jesus como la fe llega a comprender que este preexistia en Dios a su manifestacion entre nosotros, y que Dios nos lo envio.

### *Los evangelios de la infancia de Jesús*

Nos hemos encontrado ya con los relatos de la infancia de Jesús a propósito de la concepción virginal<sup>10</sup>. La intención de estos textos es responder a una cuestión fundamental: ¿de dónde viene Jesús? Tiene una madre humana, por supuesto; pero, ¿cuál es su relación de origen con Dios?

Mateo y Lucas adoptan dos visiones diferentes, ya que uno ve las cosas desde la persona de José y el otro desde la persona de María. Sin embargo, uno y otro señalan el doble origen de Jesús, a la vez humano y divino. El que nació de la Virgen María sólo tiene a Dios por Padre, lleva en su nacimiento el signo de que procede de Dios y de que no ha empezado a existir en el momento de su entrada en la carne. Ambos relatos responden a la cuestión del origen de Cristo.

### *La evolución del discurso de Pablo sobre Cristo*

El punto de partida de la reflexión de Pablo sobre Cristo se encuentra en la experiencia del camino de Damasco, en la que ha visto al Señor resucitado (1 Cor 9,1 y 15,8). A partir de ahí su pensamiento describe un movimiento que va de la celebración de la resurrección y de la espera del retorno del Señor a la consideración de la cruz. Sus fórmulas, por tanto, ponen de manifiesto esta correspondencia entre el fin y el origen.

El himno de la Carta a los filipenses (2,6-11), de origen litúrgico, es un ejemplo significativo de ello:

«[Jesucristo], teniendo la naturaleza gloriosa de Dios, no consideró como codiciable tesoro el mantenerse igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo tomando la naturaleza de siervo, haciéndose semejante a los hombres; y, en su condición de hombre, se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.

Por ello Dios lo exaltó sobremanera y le otorgó un nombre que está sobre cualquier otro nombre, para que al nombre de Jesús doblen su rodilla los seres del cielo, de la tierra y

---

<sup>10</sup> Cf supra, pp. 394s

del abismo, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre» (Flp 2,6-11)

Estamos en presencia de un himno liturgico que estiliza en dos estrofas todo el itinerario de Jesus. El conjunto describe una especie de parabola en el sentido matematico del termino. La curva desciende para luego remontar. Seguimos estando dentro del simbolismo espacial de arriba y abajo. La segunda estrofa nos describe la exaltacion o *enaltecimiento* de Jesus como Señor junto a su Padre. Le atribuye solemnemente el nombre de Señor, «nombre que esta sobre cualquier otro nombre», nombre propiamente divino.

La novedad estriba en la primera estrofa y en el enlace de ambas, describiendo un gran movimiento de descenso y ascenso. El que ha ascendido es el mismo que habia descendido en un impulso de anonadamiento, vaciandose de todos sus atributos divinos. De este anonadamiento viene el termino tecnico *kenosis* (*kenos* en griego quiere decir *vacio*). El que era de «condicion divina» ha asumido la «condicion de siervo». Se ha rebajado. Ha aceptado *hacerse* semejante a los hombres.

Asimismo, la expresion «no considero como codiciable tesoro» esta llena de sentido. La palabra griega usada aqui, *harpazein*, esta detras del nombre dado por Moliere a su avaro, Harpagon, que quiere atraparlo todo y apoderarse de todo. Se evoca tambien un paralelo con Adan. Adan, que no era Dios por su origen, sino hombre, quiso apoderarse por la fuerza de la condicion divina, negandose a aceptar el designio de Dios. «Sereis como dioses», decia el tentador Jesucristo, por el contrario, que era de condicion divina, no mostro hacia ella un apego avaro y egoista. Se «vacio» de si mismo, asumiendo la condicion humana. Hizo todo lo contrario que Adan, y por eso merece ser llamado «nuevo Adan», como nueva cabeza de la humanidad salvada<sup>11</sup>

La preexistencia de Cristo en Dios se da pues por supues-

---

<sup>11</sup> Estas pocas frases expresan lo inaudito de la encarnacion. Dios el totalmente Otro que se hace semejante a nosotros. Es tan totalmente Otro que puede convertirse en nuestro proximo y semejante. Su diferencia absoluta no le impide hacerse absolutamente proximo. Asume nuestra condicion humana hasta el final hasta el estado en que la ha puesto el pecado ya que esta lo conduce a la obediencia hasta la muerte en la cruz.



ta. Se establece una correspondencia entre la glorificación de que ha sido objeto al final de su vida terrena, ya con su humanidad, y su existencia en Dios al comienzo. El mismo Pablo habla también del envío del Hijo por parte del Padre: «Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer» (Gál 4,4). Dios nos ha liberado de la ley del pecado «enviando a su propio Hijo en condición semejante a la del hombre pecador» (Rom 8,3).

El himno de Filipenses es el primero de una serie que, a lo largo de todas las cartas siguientes, va desarrollando el pensamiento paulino. Estos textos adquieren toda su fuerza precisamente en su encadenamiento. Con ellos nos encontramos en el núcleo del mensaje cristiano: la confesión de la persona de Cristo como hombre de nuestra raza y como Dios que viene a nosotros con amor.

El himno de la Carta a los colosenses (Col 1,15-20), de nuevo con dos estrofas, ensalza a Cristo como cabeza del universo. Su primacía en el orden de la redención y de la salvación (2ª estrofa) tiene su correspondencia y fundamento en su primacía en el orden de la creación (1ª estrofa). Porque él es el «primogénito de toda la creación», «la cabeza del cuerpo, de la Iglesia», «en quien quiso el Padre que habitase toda la plenitud» y en quien todo ha sido reconciliado (2ª estrofa), es también «la imagen del Dios invisible», expresión que tiene un sentido mucho más fuerte que el de una mera representación plástica, «en quien, por quien y para quien todo ha sido creado» (1ª estrofa). Su primacía en el orden de la salvación remite a su primacía en el orden de la creación. Jesús, el mediador de la salvación, es también el mediador de la creación. Está presente como autor y como fin; él es quien sostiene todas las cosas.

Pablo, que ha llamado ya a Cristo «Sabiduría que procede de Dios» (1Cor 1,30), parece establecer aquí un vínculo entre el misterio de su persona y la enseñanza del Antiguo Testamento sobre la Sabiduría, que estaba junto a Dios en el momento de la creación «como arquitecto» y «encontrando mis delicias con los hijos de los hombres» (Prov 8,30-31). La meditación sobre la persona de Jesús y el papel de su cruz redentora provoca en Pablo una especie de cristalización: la Sabiduría «en el comienzo de sus obras, antes de que comenzara

a crearlo todo» (Prov 8,22), la Sabiduría, «espejo inmaculado de la actividad de Dios, e imagen de su bondad» (Sab 7,26), es imagen y anuncio del mismo Cristo.

El himno de la Carta a los efesios (Ef 1,3-14) vuelve a hacer las mismas afirmaciones, pero esta vez el autor se remonta más allá de la creación y presenta el designio salvífico de Dios en Cristo desde «antes de crear el mundo». Cristo es presentado en él como ya encarnado según el designio de Dios. Hemos sido elegidos, escogidos en él; es decir, que el Padre le confía desde el origen la misión de hacer de nosotros «hijos adoptivos». Cristo, en este «antes» misterioso de la vida divina, es ya el corazón del proyecto del Padre. Y en ese mismo Cristo todo el universo será también «recapitulado» (1,10). Cristo, presente en los tres momentos de nuestro tiempo (el origen, el medio, con su muerte y su resurrección, y el fin, con la promesa de su regreso), es el gran resumen de la historia humana. Es también su cabeza o jefe. La correspondencia entre el fin y el comienzo se expresa aquí a la escala más universal posible.

El himno de la Carta a los hebreos (Heb 1,1-4) nos habla también del Hijo, no sólo establecido por Dios «heredero de todas las cosas», en lo que toca al final, sino además por quien «hizo el universo» en el origen. Encontramos de nuevo el fin que remite al comienzo.

### *El mensaje propio del evangelio de Juan*

En el evangelio de Juan una triple cuestión recorre los grandes diálogos entre los judíos y Jesús: ¿quién eres?, ¿de dónde vienes?, ¿adónde vas? Jesús sabe de dónde viene y adónde va (8,14). Pero para escuchar su respuesta, no hay que mirar hacia atrás, sino hacia delante. Es el movimiento de la existencia de Jesús el que realiza esta revelación: elevado en la cruz, ascendido al cielo, manifiesta así de dónde viene. Jesús declara por ejemplo: «¡Si vierais al Hijo del hombre subir a donde estaba antes!» (6,62). «Ahora, Padre, glorifícame tú junto a ti con la gloria que tenía contigo antes de existir el mundo» (17,5).

En todo este evangelio, el fin remite al principio, y Jesús se presenta como el enviado del Padre que ha «salido de Dios y que a Dios volvía» (Jn 13,3). Pero una diferencia importante entre el Evangelio de Juan y los sinópticos estriba en que primero Jesús habla en primera persona para nombrarse y declarar su identidad. Su «yo» es particularmente frecuente; le gusta decir «yo soy» (6,35; 8,12.58; 13,19, etc.), mientras que en los sinópticos Jesús pregunta y deja que sean sus interlocutores los que hagan el esfuerzo de nombrarlo. Esta forma de discurso de Jesús en el evangelio de Juan es obra del redactor, que, tras un largo período de reflexión, expresa así la experiencia de su contacto con Jesús.

El prólogo del evangelio de Juan es la última palabra del Nuevo Testamento sobre Cristo, al que llama el Verbo:

«En el principio existía aquel  
que es la Palabra,  
y aquel que es la Palabra  
estaba con Dios y era Dios.  
Él estaba en el principio con Dios.  
Todo fue hecho por él  
y sin él nada se hizo.  
Cuanto ha sido hecho en él es la vida,  
y la vida es la luz de los hombres (...).  
Y aquel que es la Palabra  
se hizo carne,  
y habitó entre nosotros,  
y nosotros vimos su gloria (...).» (Jn 1,1-14).

Este prólogo presenta de entrada el resultado final de una larga meditación sobre el origen de Jesús. Nos hace remontarnos a Dios, hasta el origen absoluto de quien, al mismo tiempo, estaba junto a Dios, vuelto hacia Dios, y era Dios mismo. El autor se refiere también a la tradición de los escritos sapienciales, identificando a Jesús con el *Verbo*, término cercano al de Sabiduría, palabra divina y creadora. Porque ese Verbo es en primer lugar el creador. Es también, para los hombres, vida y luz. Por eso, todos somos invitados a creer en él y a reconocerlo como la luz de nuestra vida.

Lo inaudito de Dios se expresa entonces en una fórmula

breve, brutal incluso, que pone en contacto dos términos contrapuestos: «Y aquel que es la *Palabra* se hizo *carne* y habitó entre nosotros» (1,14) (*Verbum caro factum est*). Estas dos palabras, *Verbo* y *carne*, expresan lo más distante que pueda pensarse: la grandeza de Dios por una parte, y la fragilidad, a menudo miseria, del hombre por otra. La violencia verbal de esta fórmula es tan excesiva que se nos escapa. Afirma lo impensable, lo imprevisible, lo irrealizable, simplemente con el verbo «se hizo». Tal es la fórmula definitiva, de la que derivará el sustantivo «encarnación» y que resume el movimiento descendente de la reflexión del Nuevo Testamento sobre Cristo. Por eso no nos debe extrañar el que en la reflexión posterior de la Iglesia esta fórmula adquiera un peso decisivo. Es el punto de llegada de todo el testimonio del Nuevo Testamento. Y será el punto de partida de un pensamiento inagotable.

### *La lógica y el interés del todo*

El lector que esperara de esta reflexión una *prueba* contundente de la divinidad de Cristo estaría en un grave error y no podría sino quedar decepcionado. En este terreno, la única prueba es el testimonio: esto fue lo que creyeron los apóstoles y los evangelistas a propósito de su maestro Jesús. Así fue también como entendieron y explicaron lo que creían. Su testimonio, como hemos visto, es un testimonio de fe y reclama ser aceptado en la fe. Pero a este testimonio podemos también acercarnos desde un punto de vista histórico. El exégeta alemán Martin Hengel no duda en decir:

«La “apoteosis” del crucificado debía de ser ya un hecho consumado en los años cuarenta, y uno se siente tentado a decir que en este espacio, de menos de dos décadas, ocurrieron más cosas desde el punto de vista cristológico que durante los siete siglos siguientes, a lo largo de los cuales el dogma de la Iglesia antigua se fue completando»<sup>12</sup>.

¿Quiénes somos? ¿Adónde vamos? ¿De dónde venimos?

<sup>12</sup> M. HENGEL, *Jésus, Fils de Dieu*, Cerf, París 1977, 13-15 (trad. esp., *El Hijo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1977).

Tales son las preguntas que todos nos hacemos sobre nuestra identidad. Sólo podemos responder a la primera tratando de responder a las otras dos. (Es sabido también cómo el hijo adoptado siente la angustia de no conocer su origen). No sorprende por ello que los autores del Nuevo Testamento quieran responder a la cuestión de la identidad de Jesús respondiendo también a la cuestión de su origen y de su futuro. Después de todo, su origen filial concierne de manera inmediata a nuestro propio origen como hijos adoptivos de Dios.

Aquí hay que tener en cuenta todo el conjunto del pensamiento del Nuevo Testamento. Cada afirmación sobre Cristo ocupa así un lugar dentro del todo coherente que le confiere significación. El punto de partida es un hombre, al igual que el punto de llegada. Pero la profundidad de la relación con Dios de este hombre es única e inaudita. Por eso los nombres que lo designan y describen son múltiples. Por eso también su relación con Dios es considerada después bajo todos sus aspectos. Su final primero, porque es al final de la vida de un hombre cuando se puede juzgar su identidad concreta. El final de la vida de Jesús es su muerte en la cruz y también su resurrección en la gloria de su Padre. Pero este aspecto, por esencial que sea, no basta. Siempre se puede plantear la objeción: «¿Y si Jesús no era más que un hijo adoptado?». Hay entonces que ir hasta las últimas consecuencias, y volverse hacia el origen para escrutarlo. Es necesario decir quién era Jesús desde el punto de vista de la eternidad divina. Pero, desde el principio hasta el final, se trata siempre del hombre Jesús, que en ningún momento pierde nada de su densidad como hombre.

No se puede por tanto despreciar el movimiento desde abajo que da lugar a la progresión de la revelación de Dios en Jesús. Este movimiento sigue siendo para nosotros una puerta de acceso indispensable. No obstante, tampoco se puede subestimar el movimiento desde arriba, que explicita el anterior y lo conduce a término. El cristiano no puede sino seguir hasta el final el testimonio de los apóstoles y de los evangelistas. Si esta inversión del punto de vista hubiera sido obra de la Iglesia antigua, habría sin duda que tomarla con precaución; pero fue obra del mismo Nuevo Testamento.

¿Siguen teniendo algún interés estas reflexiones al término del segundo milenio? Sin duda, ya que son el resultado, simplificado y sintetizado, del trabajo de los investigadores actuales. Son fruto de estudios contemporáneos reiterados, que periódicamente se corrigen unos a otros y se van haciendo más rigurosos con el paso de las décadas. Para nosotros, dan un relieve significativo a las afirmaciones de la fe y tratan de expresar hasta el final la identidad de Cristo. Esta nos muestra que la divinidad de Jesús no se reduce a una fórmula vacía, sino que se inscribe en el transcurso de una existencia concreta que le da sentido. No se puede expresar esta identidad de Jesús sino en un relato, recurriendo a una doble historia: la de Jesús primero, y la de la experiencia de los testigos después. Los títulos de Jesús son sin duda capitales, pero no bastan. Los títulos se pueden convertir también en palabras vacías. No ocurre lo mismo con una historia o un relato. Es el conjunto de esta historia el que puede llevar a la convicción de la fe.

Esta historia nos dice en fin que existe un vínculo irrompible entre lo que Cristo hace por nosotros y lo que él es en sí mismo. No podría divinizarnos, si no formara parte, en el sentido fuerte de la expresión, de la «familia divina». No sería nuestro Salvador, si no fuera también nuestro creador. La afirmación de que Jesús es Hijo de Dios no adquiere sentido ni credibilidad más que dentro del gran movimiento del designio de Dios, que se comunica personalmente para hacer de nosotros sus hijos.

## La confesión de Jesús como Hijo de Dios: de ayer a hoy

El recorrido que acabamos de realizar por el Nuevo Testamento era necesario, pero no es aún suficiente. Dos mil años de distancia cultural nos separan de su lenguaje. Hemos hecho la experiencia del esfuerzo necesario para comprender, sin engañarnos, su mensaje sobre Cristo. Pero una vez aceptado este en la fe, sigue planteándose la misma cuestión siglo tras siglo. ¿Cómo es posible? ¿Cómo hay que interpretar la divinidad de Jesús? Objeciones e interpretaciones demasiado fáciles no han cesado de plantearse y proponerse.

Por eso tenemos ahora que recorrer a grandes trechos y de manera selectiva el curso de los siglos hasta los trabajos de investigación contemporáneos, para ver cómo se fue comprendiendo y proponiendo el misterio de Cristo, Hijo de Dios.

Este recorrido no es la larga visita de un museo repleto de vestigios ya muertos. Será menester una vez más para el período antiguo acomodar nuestra mirada. Sin embargo, encontraremos en él, en forma diferente sin duda, un cierto número de dificultades y objeciones que nosotros mismos percibimos, sin llegar a formularlas de manera precisa. Porque las objeciones racionales fundamentales surgen en cualquier espíritu humano a poco que reflexione<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> En la prisión de Claraval, reservada para las penas de larga duración, me encontré a un recluso que leía todos los días la *Suma teológica* de santo Tomás de Aquino. Su cama estaba debajo de la bombilla del dormitorio en el que los reclusos permanecían de siete de la tarde a siete de la mañana, y no necesitaba doce horas de sueño. Su lectura era la de un autodidacta, pero un autodidacta inteligente y que trataba de comprender. Me di cuenta escuchándolo de que, a partir de esta lectura, venía a plantearse todos los grandes problemas de la tra-

## I. ¿POR QUÉ ESOS CAMBIOS DE LENGUAJE?

¿Por qué, se dirá, no se ha quedado la Iglesia en las fórmulas de la Escritura y ha añadido otros términos que no se encuentran en ella? Estos términos, por lo demás, están tomados en la mayoría de los casos de la filosofía griega, que no es ya la nuestra; pero lo cierto es que se han introducido hasta en el símbolo nicenoconstantinopolitano. Los términos de «substancia» y «consustancial» nos parecen esotéricos. No se puede negar, en efecto, que el vocabulario de la fe, con el paso de los siglos, se ha ido haciendo cada vez más técnico e inaccesible para muchos creyentes, cuando la fe va dirigida a todos, sea cual sea su cultura y formación. El problema es importante y merece una respuesta que esté a la altura de las circunstancias. Porque está en juego la comunicación y la transmisión de un mensaje.

### *La fe sigue siendo algo vivo*

Ante todo y sobre todo, el mensaje de la fe cristiana es un mensaje de vida y debe por tanto permanecer vivo. No se puede convertir en un estereotipo, repetido una y otra vez exactamente con las mismas palabras a lo largo de los siglos, como una lección aprendida de memoria en la escuela, cuyas palabras se recuerdan, pero se ha olvidado el sentido. Es así como se quedan grabadas ciertas fórmulas nemotécnicas de nuestra época de estudiantes. También el loro sabe repetir palabras de las que no entiende absolutamente nada. Por eso se habla de *psitacismo* (del griego *psittakos*, loro) a propósito de alguien que repite palabras cuyo sentido ignora.

La fe no puede transmitirse más que en presente de indicativo: no vale decir «yo creía», ni «he creído», sino «creo». El que testimonia tiene por tanto que hacerse entender, aquí

---

dición dogmática y teológica. Sin saberlo, se sentía atraído, a propósito de Cristo, por la solución elaborada por un hereje antiguo. Me sorprendió la perduración de las mismas dificultades racionales a través de las épocas.



y ahora, por el que escucha y hablar un lenguaje que este entienda. Tiene que tener en cuenta las dificultades espontáneas o las objeciones que su interlocutor se plantea o presenta. Por medio de las palabras, ha de transmitir un sentido. Es exactamente lo que me esfuerzo por hacer en este libro, dirigiéndome a hombres y mujeres de finales del segundo milenio y comienzos del tercero.

Hay que tener en cuenta las diferentes culturas y la evolución de la historia. No todos los hombres tienen la misma concepción de la vida y del mundo. Cada pueblo y cada gran área cultural vive de acuerdo con categorías que le son propias. El espíritu de sus miembros está estructurado de una manera determinada. Por otro lado, dentro de una misma área cultural el lenguaje está vivo: los términos van cambiando progresivamente de sentido y acaban significando cosas totalmente distintas.

No se puede pretender que las palabras de la fe escapen a este proceso. Tampoco se puede suponer que los términos desarrollados en una tengan automáticamente equivalente en otra. El lenguaje de la fe está sometido a las mismas leyes que el lenguaje a secas.

Ahora bien, la difusión de la fe cristiana en el mundo mediterráneo tuvo como consecuencia el que un mensaje concebido primero en un lenguaje y con unas categorías semíticas se anunció luego en un mundo de tradición griega, con categorías completamente distintas. La antropología judía y la antropología griega son muy diferentes. Hemos tenido ocasión de darnos cuenta de ello a lo largo de la exposición precedente, que ha obedecido en lo esencial a un sistema de categorías semíticas. Aunque el Nuevo Testamento fue escrito ya en griego, sus palabras y sus imágenes siguen estando profundamente marcadas por la cultura hebrea. Pero, en el paso de un siglo a otro, fueron espíritus griegos los que se pusieron a reflexionar sobre la persona de Cristo, sobre su cualidad de Hijo de Dios, sobre la posibilidad y el modo de su encarnación. Se plantearon problemas de comprensión y objeciones nuevas en nombre de una razón filosófica que procedía de manera muy distinta a la razón judía. De este modo, las grandes afirmaciones de la fe en Cristo se transformaron en otras tantas pre-

guntas Se dice que Jesus es el Hijo de Dios, de acuerdo, pero, ¿en que sentido hay que entender esto? Se dice que «la Palabra se hizo carne» ¿que hay que entender exactamente con semejante expresion?

Por esta razon, los problemas de la «inculturacion»<sup>2</sup> y de la «actualizacion» son esenciales en la exposicion de la fe Hoy se plantean a la hora de anunciar la fe cristiana en los continentes africano y asiatico Pero estos problemas siguen siendo tambien nuestros Se puede pensar incluso que entre nosotros esta labor se detuvo demasiado pronto, y en nuestra epoca tarda en ponerse de nuevo en marcha

### *Una traduccion y un «es decir»*

Desde los primeros siglos, el cristianismo tuvo que llevar a cabo una tremenda tarea de inculturacion para poder ser reconocido como tal por los pueblos de cultura griega y latina La tarea afectaba a todos los aspectos de la transmision de la fe predicacion, catequesis, liturgia, reflexion teologica

Habia pues que *traducir*, y no solo traducir el texto de las Escrituras a las nuevas lenguas —esto se habia hecho ya con el Antiguo Testamento antes de la venida de Cristo, el Nuevo Testamento habia sido redactado directamente en griego, y bastante pronto, la Biblia se tradujo tambien, y en varias ocasiones, al latin—, sino traducir tambien el sentido del mensaje, en un discurso inevitablemente diferente y usando otras palabras

Esta traduccion es doble Por una parte, se hace de un mundo cultural a otro, cambiando de categorias, y por otra, se cambia tambien de registro La Escritura utilizaba un lenguaje corriente, que no era ni tecnico ni cientifico La traduccion griega sera obra principalmente de obispos y teologos Tendran que servirse de todos los recursos del lenguaje mas tecnico para elaborar una version griega del mensaje cristiano sin caer en contrasentidos

El trabajo era tanto mas arduo cuanto que no habia en la

<sup>2</sup> Sobre la inculturacion, cf Lexico

lengua griega términos acuñados para expresar la novedad del cristianismo. Los redactores del Nuevo Testamento se habían apoyado mucho en el lenguaje del Antiguo. Pero ya también ellos habían tenido que retorcer las palabras de la Biblia para hacerles expresar la novedad cristiana. Esto explica la multiplicidad de títulos que se le dan a Jesús, ninguno de los cuales es suficiente pero que se comunican unos a otros su particularidad.

Esta traducción era además una actualización de la fe. Actualizar, o hacer actual, es proponer la fe con palabras que tengan resonancia en la cultura de un pueblo y muevan a dar una respuesta. Es en definitiva hablar un lenguaje que permita una comprensión lo más clara y justa posible. Resulta que la inculturación y la actualización más logradas en la historia de la Iglesia fueron las realizadas por los padres de la Iglesia en griego y en latín. Es una razón más para ver cómo han progresado y a qué precio. Porque el segundo milenio ha vivido sobre esta base. Pero desde el inicio de los tiempos modernos, y sobre todo en la época contemporánea, se ha planteado francamente la cuestión de llevar nuevas actualizaciones. Esperemos que estas sean obra del tercer milenio.

## II. DE LA FE DE LOS ORÍGENES A LAS AFIRMACIONES DOGMÁTICAS

Tomadas las cosas en un sentido amplio, se puede decir que el primer milenio fue el de la constitución de un cierto número de afirmaciones claras sobre el modo de entender la divinidad de Cristo y la unión en él de la divinidad y la humanidad. Esta labor se llevó a cabo por medio de la convocación sucesiva de varios concilios. En términos técnicos se habla de la constitución del *dogma cristológico*, es decir, de formulaciones consideradas definitivas, no tanto por su forma cuanto por su sentido. En el futuro se podrá, y se deberá incluso, decir las cosas de otro modo. Lo que no se deberá hacer jamás será

contradecir el sentido de la interpretación propuesta por los concilios.

Nosotros nos limitaremos a recorrer los tres concilios más importantes: Nicea, Éfeso y Calcedonia, celebrados todos ellos en Asia Menor, lo que hoy es Turquía, sabiendo que este movimiento conciliar continuará hasta el II concilio de Nicea, en el año 787.

### «Jesús es el Hijo de Dios»: el concilio de Nicea (325)

Sin entrar en el detalle de debates que duraron siglos, fueron a menudo muy vivos y cayeron a veces en sutilezas que nos sorprenden e incluso nos irritan, tratemos de comprender lo que estaba en juego y los motivos de fe de las partes.

El Nuevo Testamento dice: «Jesús es el Hijo de Dios», y lo explica por medio de un lenguaje que se inscribe dentro de la tradición semítica. Los griegos se disponen pues legítimamente a tratar de comprender lo que quiere decir tal afirmación. Comparan entonces el lenguaje de la Escritura y el símbolo de la fe con el de las categorías de pensamiento que ellos han aprendido en sus escuelas. Ahora bien, en estas escuelas dos cosas estaban claras. Que no puede haber nada más que un Dios supremo, y que, no obstante, cabe pensar que entre el nivel del ser de Dios y el nivel de los hombres haya intermediarios. A estos, desde nuestro punto de vista, se les puede llamar dioses, ya que están muy por encima de nosotros; pero a los ojos del único Dios verdadero, son inferiores<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> El gran sistema filosófico platónico (de Platón, ca 428-348 a C), retomado en parte y modificado en el siglo III de nuestra era por Plotino (ca 205-ca 270), proponía así la existencia de tres grandes principios del mundo, en gradación descendente en la cumbre, el *Uno* o el *Bien*, el único que es verdaderamente Dios y soberano del universo (monarquía); luego el Verbo o la inteligencia (*Logos* o *Nous*), emanado del primer principio, y, finalmente, el alma del mundo (*Psyche*), emanado a su vez del segundo. Era tentador hacer coincidir la Trinidad cristiana con una trilogía de este tipo. La palabra «Verbo» era común a ambas partes, y se podía identificar el alma del mundo con el Espíritu de Dios. El Nuevo Testamento parecía incluso aportar ciertos argumentos en este sentido. Nunca quiso romper con el tema de la unicidad de Dios, que heredaba de la fe judía como el bien máspreciado. El Dios supremo y único seguía siendo para él el Padre. Por otra parte, según un axioma filosófico, deducido de la

Arrio, sacerdote de la Iglesia de Alejandría, en Egipto, párroco de la parroquia de Baucalis, la del puerto de la ciudad, se puso a comentar el símbolo de la fe y las Escrituras en este sentido. Trataba de poner de acuerdo su razón y su fe. Pero sus parroquianos protestaron vivamente. No era eso en absoluto lo que habían escuchado en la catequesis. Para ellos el Hijo era igual al Padre y «verdadero Dios». Y he aquí que los marineros y comerciantes del puerto de Alejandría se ponen a discutir seriamente sobre si fue engendrado o no fue engendrado, sobre el tiempo y la eternidad. Al menos es lo que nos cuenta la historia, aunque quizá haya sido adornada un poco.

En unos años, la disputa se extendió a todas las Iglesias del Oriente cristiano. Dio lugar incluso a cismas entre las Iglesias, justo en el momento en el que el emperador Constantino acababa de convertirse al cristianismo (313). Para él, un conflicto religioso era también un conflicto político que ponía en peligro la paz en sus territorios. Había pues que parar aquello lo antes posible.

Para ello decidió reunir un concilio en Nicea el año 325. Los obispos que acuden a él, en torno a unos 300, distan mucho de estar de acuerdo. Debaten tanto en el registro de la Escritura como en el de la razón. ¿Cómo se debe interpretar el discurso de la Escritura desde el punto de vista de la razón griega? ¿Cómo traducir de verdad la afirmación de que Jesús es el Hijo de Dios?

Lo que estaba en juego afectaba directamente a la salvación de los hombres. La fe cristiana había vivido de la certeza de que en Jesús el Hijo de Dios en persona había venido a restablecer la comunicación entre Dios y los hombres. Nos había liberado del pecado y nos había introducido en la comunión de la vida divina. Sólo podía hacerlo si era personalmente Dios. De lo contrario, no hubiéramos podido ser «diviniza-

---

nación misma de Dios, este no puede deber su origen a nadie mas que a sí mismo Dios es el *ingénito* (no engendrado) por excelencia. Ahora bien, el Nuevo Testamento mismo proclama a Jesús *Hijo*, es decir, *engendrado*, que debe su origen a otro, al Padre. Por tanto, por definición, no puede ser Dios en el mismo sentido que el Padre. Por otra parte, no puede ser co-eterno con el Padre, porque necesariamente hubo un momento en el que todavía no había sido engendrado. Todo esto corresponde muy bien con la trilogía de Platon o de Plotino

dos». La tesis de Arrio, bajo su aparente inocencia, suponía nada menos que la destrucción de un aspecto esencial de la salvación. Sólo Dios puede dar a Dios. Si Jesús no es Hijo de Dios, no puede comunicarnos nada de Dios. Lo que se pone en marcha por tanto es una «revisión desgarradora» de la fe cristiana. Con razón decía Atanasio: «¡Arrio me ha robado al Salvador!».

Se trata por supuesto de interrogar a los textos del Nuevo Testamento. Este dice que Jesús es el Hijo, engendrado por el Padre, y que es el Verbo. Ahora bien, según la experiencia que tenemos de la generación, cada animal se reproduce según la ley de la identidad de su especie: un caballo engendra un caballo, un hombre a un hombre. El término de Hijo sólo está justificado en Dios si esta ley fundamental de la generación es respetada. El Hijo recibe la naturaleza del Padre. Pero todos los aspectos propiamente corporales y sexuales de la generación humana no pueden aplicarse a Dios, que es puro espíritu y en quien no hay diferenciación sexual. Volvemos a encontrar aquí el uso de la analogía<sup>4</sup>. En Dios la generación es puramente espiritual.

Pero, ¿podemos representarnos una generación puramente espiritual? El lenguaje del Nuevo Testamento nos ofrece la posibilidad al llamar a Jesús también el *Verbo*. Todos nosotros tenemos experiencia de lo que es la génesis de un pensamiento que nos viene a la mente: este pensamiento es una especie de generación espiritual. Procede de nosotros, pero es ya algo distinto de nosotros. En la mayoría de los casos permanece dentro de nuestra mente. Pero puede también manifestarse al exterior por la palabra o la escritura. Hay que corregir además esta experiencia para aplicarla a Dios, porque esta palabra (verbo) mental o expresada no es verdaderamente subsistente en el sentido en que lo somos nosotros. Se desvanece rápidamente. Sin embargo, puede verse también que esta generación no atenúa en nada la unidad de nuestra persona.

Nos serviremos pues de los dos registros, el de la generación en los seres vivos y el de la generación del verbo mental, aprovechando su convergencia y su corrección mutua, para

---

<sup>4</sup> Cf supra, pp. 72s.

apuntar, como hacia un punto de fuga, a la generación única existente en Dios.

El resultado es el siguiente: la filiación divina de Jesús debe entenderse en un sentido fuerte. Es una auténtica filiación, que supone la igualdad del Hijo y el Padre, siendo la única superioridad del Padre el ser quien engendra. Esta filiación se expresa en el registro de la existencia humana a lo largo de la vida de Jesús y principalmente en el momento de la cruz y la resurrección. La generación eterna se exterioriza en el tiempo de Jesús y se hace concreta para nosotros a través de la relación viva de amor entre Jesús y su Padre.

Era necesario que esta interpretación pudiera expresarse en lenguaje griego y con palabras griegas. Por eso el concilio de Nicea decidió introducir en la confesión de fe tradicional, expresada según los términos de la Escritura, dos expresiones griegas técnicas, la primera de las cuales va introducida por un «es decir»: «El Hijo de Dios, engendrado por el Padre como Hijo único, es decir, de la substancia del Padre, [... es] consubstancial con el Padre».

Los griegos solían hablar en términos de *substancia*. Expresaban así con categorías diversas el nivel de los seres. Se trataba de saber si la categoría de ser del Hijo era la misma que la del Padre, una categoría propiamente divina. Las dos expresiones escogidas lo dicen sin ambigüedad. Los obispos de Nicea convirtieron su mentalidad cultural griega para aceptar lo inaudito de Jesús, Hijo de Dios, igual en todo a su Padre<sup>5</sup>.

### «El Verbo se hizo carne»: el concilio de Éfeso (431)

La encarnación del Hijo de Dios es, decididamente, algo difícil de admitir para el espíritu humano. En el siglo V volvió a

---

<sup>5</sup> Podría pensarse que la decisión del concilio hubiera bastado para apaciguar los ánimos. Ocurrió lo contrario. Muchos se escandalizaron de la introducción de este «caballo de Troya» que era el vocabulario de la sabiduría pagana en el santuario de la profesión de fe cristiana. Siguieron cincuenta años de debates, de múltiples decisiones conciliares contrarias y de cismas, hasta la reconciliación general del concilio I de Constantinopla, el 381. Este fue el tiempo necesario para la aceptación concreta en la Iglesia de la decisión de Nicea.

plantearse la cuestión con nuevos términos. Si se admite que Cristo es Hijo de Dios en el sentido fuerte del término, ¿como hay que entender el que pudiera hacerse «carne»? Esta frase es provocadora. ¿No hay otra interpretación más «razonable» de las cosas? ¿No hay que mantener un mínimo de separación entre la divinidad del Hijo y la existencia del hombre Jesús? De no ser así, estaríamos ante afirmaciones inaceptables para un espíritu griego bien nacido. ¿Es legítimo decir que el Verbo de Dios, no sólo lloró lágrimas de sangre y experimentó una tristeza mortal en el momento de su agonía, no sólo murió personalmente en la cruz, sino que mamó además en el seno de la Virgen María? Para los antiguos griegos, lo que concierne al nacimiento era considerado una debilidad humillante para un hombre: nacer de las «partes vergonzosas» de una mujer, en medio de la sangre y la «inmundicia». ¿No había que excluir todo esto, a cualquier precio, del Verbo de Dios? De no ser así, su cercanía se transformaría en promiscuidad.

Esta vez es un obispo, Nestorio, arzobispo de Constantinopla, por tanto un personaje importante, quien predica rechazando el título de la Virgen María de «Madre de Dios», aceptado comunmente en la Iglesia desde hacía más de cien años. Para él, María era simplemente madre de Cristo, es decir, del hombre Jesús, que se encontraba «unido» con una relación muy estrecha al Verbo de Dios. Nestorio cometía así varias confusiones en el uso de las categorías del lenguaje, pero esto queda en el plano de lo técnico. Su verdadera motivación es que le parece escandalosa la realidad de la encarnación en sus últimas consecuencias. No puede admitir la fórmula joánica: «El Verbo se hizo carne».

Se vuelven a repetir las escenas de Nicea: la irritación del pueblo, el debate en toda la cuenca del Mediterráneo oriental y la reunión de un concilio en Éfeso en el 431<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> El desarrollo de este concilio disto mucho de ser ejemplar, porque estuvo dirigido por el adversario personal de Nestorio, Cirilo de Alejandría, cuya teología era justa pero su carácter arrebatado y violento. Cansado, por ejemplo, de esperar en el calor de julio la delegación de los obispos «orientales», de la región de Antioquia de Siria, Cirilo decidió abrir el concilio antes de su llegada. Ahora bien, estos obispos pertenecían a la misma escuela teológica que Nestorio y eran los que se encontraban en mejor situación para discernir lo



El concilio de Efeso adopto por aclamacion la doctrina de Cirilo de Alejandria, que traducia a su vez la formula joanica en terminos griegos «El Verbo se hizo carne» significa que *el Verbo de Dios asumio o se apropio su generacion segun la carne recibida de Maria como algo vivido a titulo personal* Su humanidad no es para el un «haber», sino que se ha convertido en su propio «ser» Pero no por eso se confunden su naturaleza humana y su naturaleza divina Afirmaciones como las siguientes son por tanto legitimas el Verbo de Dios nacio segun su humanidad, del mismo modo que murio en su humanidad, aun cuando su divinidad no pudiera ni nacer segun la carne ni morir

Pero decir que Cristo, el Hijo de Dios, murio *segun su humanidad y no segun su divinidad*, ¿no es un juego de palabras sin contenido? Pongamos un ejemplo Supongamos que un ser que nos es querido cae enfermo de un cancer grave e incurable Hablando propiamente, solo un organo de su cuerpo es afectado por el cancer, o en caso extremo, cuando se trata de un cancer generalizado, todos sus organos Su alma o su persona espiritual escapan a la realidad de la enfermedad Sin embargo, si reflexionamos sobre la existencia de este ser querido, nos damos cuenta pronto de que es la totalidad de su persona la que es afectada concretamente por la enfermedad Es la persona humana la que sufre fisica y moralmente No solo tiene que soportar duros tratamientos, sino tambien la perspectiva de una esperanza de vida muy limitada El cancer ha cambiado el rostro de una existencia que se transforma por entero El enfermo tiene que dejar a su familia y sus ocupaciones profesionales para irse al hospital Es la unidad concreta alma-cuerpo de esta persona la que vive la prueba del cancer Lo mismo ocurre con Cristo En el la persona del Verbo de Dios se ve directamente afectada por todo lo que le ocurre a su humanidad Se ve en los evangelios cuando esta cansado, cuando tiene hambre y sed, cuando siente la tristeza mortal de la agonía y lanza el grito de abandono en la cruz Todo esto concierne en realidad a su persona, a la vez divina y hu-

---

justo y lo errado en las posturas de este No fue pequeno el alboroto cuando al fin llegaron a Efeso y se encontraron todo el asunto ya concluido sin ellos

mana Eso es lo que nos maravilla el que Dios haya podido llegar a eso<sup>7</sup>

«Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre»  
el concilio de Calcedonia (451)

El movimiento pendular, de un extremo a otro, existe también en teología Nestorio separaba al hombre Jesús del Hijo de Dios Otro hereje, que todo el mundo coincide en designar como «viejo obtuso», quiso mezclar las dos naturalezas de Cristo Consideraba que la naturaleza humana se perdía en la naturaleza divina como una gota de agua en el mar Esto significaba que Cristo no era ya verdaderamente un hombre

Se convocó un nuevo concilio en la orilla asiática de Constantinopla, en Calcedonia, el año 451 El concilio se propuso como tarea completar la aportación de Efeso, y equilibrarla incluso, expresando en una fórmula clara lo que es único en Cristo, su *persona* de Hijo, y lo que es doble, su *naturaleza*, humana y divina He aquí la parte decisiva de la definición de Calcedonia

«Hay que confesar ( )  
a un único Cristo,  
Hijo, Señor, Unigénito [único]  
reconocido en dos naturalezas  
sin mezcla ni cambio  
sin división ni separación ( )»

Esta definición tiene la gran ventaja de integrar los puntos

---

<sup>7</sup> En términos técnicos, Cirilo hablaba de la «unión según la hipóstasis», siendo *hipóstasis* el término preferido por los griegos para expresar la idea de persona o de sujeto concreto Dicho de otro modo, por la encarnación el Verbo asume en el núcleo mismo de su ser personal su propia humanidad El Verbo se hace verdadero hombre, se humaniza auténticamente El concilio de Efeso dejaba sin embargo un gran malestar, porque no había logrado reconciliar a todos los obispos presentes y distaba mucho de haber acabado la tarea que se le había encomendado Fue necesaria la meritoria *Acta de unión* acordada el 433 entre los jefes de las dos grandes escuelas teológicas del tiempo, Cirilo de Alejandría y Juan de Antioquia, para elaborar un texto de confesión de fe cristológica que pudiera satisfacer a ambas partes

de vista antagónicos de Alejandría (la unidad de la persona de Cristo) y de Antioquía (la dualidad de sus naturalezas, que no estan ni mezcladas ni separadas). Si queremos una representacion analogica de ello, podemos pensar de nuevo en la union del alma y el cuerpo. Ambos forman una unidad, y no podemos localizar el alma en ningun lugar preciso del cuerpo. Sin embargo, no se mezclan, porque se trata de dos realidades radicalmente diferentes. Cada una sigue siendo lo que es.

Esta definicion llegará tal cual hasta nosotros como una referencia fundamental de todo discurso sobre Jesucristo. Es sin duda la más célebre de toda la historia, aunque tardó cien años en imponerse y fue completada por el trabajo de otros dos concilios (Constantinopla II y III). En la actualidad es objeto de un amplísimo consenso ecuménico entre los cristianos. Pero también se han hecho patentes sus limitaciones y la inconveniencia de su lenguaje abstracto, demasiado intemporal<sup>8</sup>.

### III. ¿HABLAR DE JESÚS COMO HIJO DE DIOS HOY?

A finales del primer milenio el desarrollo del *dogma* eclesial sobre Jesus, el Cristo, prácticamente habia terminado. Lo esencial se habia dicho, y constituirá para el futuro una referencia decisiva. Sin embargo, la historia continúa, los siglos se suceden y el discurso teológico y pastoral sobre Jesus sigue vivo. La Edad media dedicó toda la potencia de sus grandes teólogos a la indagación especulativa. Porque, según un proceso que

---

<sup>8</sup> Puede pensarse que este desarrollo de la reflexion eclesial sobre Cristo no es muy edificante. Estuvo en efecto profundamente marcado por cuestiones personales, por enfrentamientos entre sedes episcopales, por la politica eclesial y por la politica a secas. La Iglesia vive y progresa por medio de hombres pecadores. ¿No es algo consolador? Esto relativiza lo que pueda decepcionarnos en la Iglesia de hoy. A pesar de tantas vicisitudes, la Iglesia ha sabido mantener la autenticidad de su fe en Cristo y subrayar los puntos mas dificiles de la misma para todo espiritu humano. En eso consiste la discreta accion en ella del Espiritu Santo, que orienta los corazones en el sentido de la verdad y de la caridad.

se repite, el conjunto de las afirmaciones dogmáticas establecidas se transforma en otras tantas preguntas a la razón. Se trata siempre de que la fe «dé razón» de sí misma. La Edad media, que sintió una gran devoción por la humanidad de Jesús, se esforzó por ahondar en la antropología de Cristo, es decir, en las diversas formas determinadas por la unión de su humanidad y su divinidad, y en las consecuencias para la existencia de Jesús. No es posible entrar aquí en estas indagaciones, que tienen un aspecto filosófico bastante técnico y se enmarcan en el vocabulario de la escolástica, cuya referencia es el filósofo griego Aristóteles.

Sólo nos detendremos brevemente en los tiempos modernos, en los que surge una reflexión «independiente» sobre Cristo. Nos fijaremos sobre todo en la época contemporánea y en su *movimiento cristológico*, que recorre la segunda mitad del siglo XX.

### *Los tiempos modernos*

En los tiempos modernos, a partir del filósofo Descartes (1596-1650), se produce la emancipación de la filosofía con respecto a la teología en el Occidente cristiano. Esto supone un cambio de horizonte. La reflexión sobre Jesús desborda a partir de este momento los límites de la Iglesia. Jesús es un personaje de la historia universal. Pertenece a todo el mundo, se diría. En consecuencia, se desarrollará una multiplicidad de discursos sobre Jesús, que interpretan su persona y su mensaje a la luz de la razón. Así por ejemplo, en el siglo de la Ilustración se le convierte en un sabio de la humanidad y en un maestro de virtud<sup>9</sup>. Esta «reducción» del misterio de Jesús a su dimensión humana sigue siendo muy respetuosa con su persona.

De manera más profunda, la filosofía desarrolla hasta nuestros días un discurso al que se le da el nombre de *cristología*.

---

<sup>9</sup> Puede verse un breve recorrido por estos desarrollos modernos del pensamiento sobre Cristo en B. SESBOUÉ, *Jésus Christ a l'image des hommes*, DDB, Paris 1997.

filosófica (X. Tilhette), es decir, una reflexión sobre la «idea» de Cristo y el sentido profundo de la manifestación del Absoluto divino en lo relativo y perecedero de la condición humana. ¿Cómo es esto posible? ¿Qué enseñanza sobre el hombre y sobre Dios se puede obtener de ello?

En el siglo XIX se produce un desarrollo considerable de la ciencia histórica. Por eso su principal interés consiste en tratar de recuperar al Jesús de la historia, con el fin de liberarlo del edificio dogmático que la Iglesia había construido sobre él. Nos hemos referido ya a esta historia y a su fracaso final<sup>10</sup>. Desde finales del siglo XVIII, se siente también la tentación de identificar con Jesús a grandes hombres del más diverso pelaje: Marat y también Luis XVI durante la Revolución francesa; Napoleón, mesías de los tiempos modernos; más recientemente el Ché Guevara, etc. Jesús pasa a ser sucesivamente un *sans-culotte*, un republicano, un socialista.

### El «movimiento cristológico» del siglo XX

Puede datarse el comienzo de la reflexión teológica sobre Cristo en 1951, cuando se cumplían mil quinientos años del concilio de Calcedonia. Karl Rahner fue su primer propugnador por parte católica. Antes que él, Rudolf Bultmann, varias veces mencionado en esta obra, había planteado una problemática nueva con su programa de desmitologización<sup>11</sup> a partir de una interpretación radical del Nuevo Testamento. Desde entonces, casi todos los grandes teólogos de la segunda mitad del siglo XX han escrito un libro importante sobre la persona de Cristo<sup>12</sup>.

Uno de los motivos de este movimiento fue la constatación

<sup>10</sup> Cf *supra*, pp 255-257

<sup>11</sup> Sobre la desmitologización, cf Lexico

<sup>12</sup> K Rahner, A Grillmeier, H Urs von Balthasar, W Kasper, P Hunermann y J Moltmann en Alemania y en la Suiza alemana, L Bouyer, C Duquoc y J Moingt en Francia, B Forte en Italia, O Gonzalez de Cardedal en España, E Schillebeeckx, P Schoonenberg y J Dupuis, en Bélgica y en Holanda, J Van Beeck en Estados Unidos, L Boff, J L Segundo y J Sobrino en América Latina. En Francia, la colección *Jesus et Jésus-Christ*, dirigida por J Dore, propone un gran número de investigaciones. No hablamos aquí, evidentemente, de los innumerables estudios propiamente exegeticos

de la gran distancia existente entre el Jesús de los evangelios y el Cristo de la teología clásica. Un rasgo común a los teólogos contemporáneos es la vuelta a la Escritura y la búsqueda en ella de categorías que permitan dar razón de la persona de Cristo, Hijo de Dios.

La teología se hace por tanto relato. Cuenta a Jesús. Es lo que hemos tenido ocasión de experimentar durante los capítulos anteriores al término de un doble itinerario. Porque no se puede ya dar cuenta y razón de la identidad de Cristo sin poner de relieve su historia. De este modo tratan de reconciliarse la teología técnica y la existencia cristiana. Se busca, por consiguiente, superar las fórmulas demasiado densas, y también demasiado abstractas. Consciente de los límites de las definiciones dogmáticas, que no fundan, sino sólo regulan el discurso de la fe, K. Rahner había pedido que la teología se abriera a una consideración concreta y existencial de la persona de Jesús, teniendo en cuenta los misterios de su vida. La investigación contemporánea le ha hecho caso.

Otro aspecto es el de la *verificación*, que corresponde a la preocupación de las ciencias por evaluar y verificar sus resultados. No basta pues con mostrar los resultados de la doctrina de Cristo, sino que hay que fundarlos en la palabra y la acción de Jesús (W. Pannenberg). Nos encontramos aquí de nuevo con la relación entre la historia y la fe, y entre el hecho y el sentido. Esta preocupación explica todo el itinerario escogido en este libro para presentar la persona y la historia de Jesús.

Asimismo, la investigación sobre Cristo es más sensible al horizonte contemporáneo. ¿Cómo puede ser liberadora la fe en Cristo ante los innumerables maleficios que acechan a la humanidad? Se subraya que las afirmaciones sobre Cristo no son «inocentes», «anodinas» o «neutras». Se plantea también la cuestión de su dimensión política. En relación con el orden establecido, a menudo injusto, ¿son «conservadoras», «progresistas», incluso «subversivas»? Se reconoce en esto el planteamiento de las «teologías de la liberación», procedentes de América latina. J. Moltmann, por su parte, busca en la cruz la respuesta a las angustias de nuestro tiempo: «La teología no puede ponerse delante de las vociferaciones de su

tiempo y gritar con los lobos que mandan. Debe ponerse delante de los desgraciados que claman a Dios y la libertad, a partir de la hondura de los sufrimientos de su tiempo. En la medida en que es contemporánea de los sufrimientos de su tiempo, la teología es verdaderamente contemporánea»<sup>13</sup>.

Cuestiones análogas se plantean en los otros continentes. ¿De qué comportamiento ético es portadora la fe en Cristo muerto y resucitado? Pero he aquí que el diálogo entre las religiones, en el que la Iglesia católica se ha comprometido valientemente a partir del Vaticano II, plantea a la «pretensión universal» de Cristo de ser el único mediador entre Dios y los hombres nuevas cuestiones. El debate a este respecto, todavía en sus comienzos, preocupa muy intensamente a los teólogos cristianos de Asia. Si se reconoce que el Cristo del fin de los tiempos recapitulará toda la historia y será el Salvador de todos los hombres, ¿puede decirse que la manifestación de Jesús de Nazaret muerto y resucitado en un lugar y en un tiempo de nuestra historia *agota* toda la realidad de Cristo? ¿No podría reconocerse también algo de su manifestación en los otros grandes líderes religiosos? Este debate, muy complejo, rebasa el marco de estas páginas<sup>14</sup>. Es un debate que podría llegar a alcanzar la amplitud de las antiguas crisis conciliares, pero que por el momento está aplazado.

### ¿Cómo sabía Jesús que era Dios?

«Es a la vez ridículo e irrespetuoso preguntarse qué es lo que se puede sentir cuando se es Dios encarnado». Esta reflexión, llena de humor, del teólogo anglicano Mascall invita a la modestia ante esta preocupación tan actual. Nunca podremos acceder concretamente a lo que fue la conciencia de Jesús a lo largo de su itinerario terreno. Lo más importante es aquí ex-

---

<sup>13</sup> J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, Cerf, Paris 1974, 179 (trad. esp., *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1977<sup>2</sup>)

<sup>14</sup> Sobre este punto, cf. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, San Pablo, Madrid 1991), M. FÉDOU, *Les religions et la foi chrétienne*, Cerf-Médias-paul, Paris 1996, y *Regards asiatiques sur le Christ*, DDB, Paris 1998

cluir ciertas interpretaciones contrarias a la verdad de la condicion humana de Jesus. Si el Hijo de Dios se hizo verdaderamente hombre, por necesidad tuvo que asumir las condiciones de la conciencia de todos los hombres.

En el Nuevo Testamento se nos dice que Jesus «crecia en sabiduria y en estatura» (Lc 2,52), que el mismo Hijo ignoraba el dia del juicio, solo conocido por el Padre (Mt 14,36, Mc 13,32). Pero sabemos tambien que reivindicaba una relacion original y unica con Dios, al que llamaba «su Padre», y que enseñaba con autoridad, y no como los escribas (Mc 1,21). Se nos dice que conocia los pensamientos y el corazon, y que asombraba por su inexplicable sabiduria. En el evangelio de Juan, Jesus parece saberlo todo (Jn 2,24-25, 13,1-3, 16,30). Pero Juan trata de la ciencia terrena de Jesus a la luz del conocimiento total del Verbo preexistente y resucitado. ¿Como conjugar datos tan contradictorios?<sup>15</sup>

Distingamos en primer lugar la ciencia y la conciencia de Jesus. En el terreno del conocimiento y de la ciencia corriente no podemos atribuirle mas que lo que hubiera recibido de su educacion y de su tiempo. Si hubiera nacido en la rica metropoli de Alejandria, hubiera recibido por su educacion mas cultura que la que recibio en la aldea rural de Nazaret. Es absurdo preguntarse si Jesus conocia ya la bomba atomica. Mas

---

<sup>15</sup> Si interrogamos a la historia, nos topamos con una dificultad real. Los padres de la Iglesia y mas tarde los teologos medievales, que se empenan en afirmar la *kenosis* (anonadamiento) de Cristo hasta en su pasion, son mucho mas reticentes a admitir las limitaciones humanas de su conocimiento y su conciencia. Estos autores sacaban de quicio un principio justo: es verdad que Jesus era perfectamente hombre, pero eso no significa que poseyera todas las perfecciones posibles a un hombre. De ser asi, hubiera debido conocerlo todo, ser un gran musico, un gran pintor y, por que no, un gran deportista, etc. Pero esto seria monstruoso, porque ningun hombre puede realizar todo lo que es posible para el hombre. No obstante, Cirilo de Alejandria hacia la siguiente reflexion en la que manifiesta un sentido muy justo de la encarnacion: «Es humano progresar en edad y en sabiduria, yo anadiria que incluso en gracia. En cierto modo, el entendimiento de cada uno se desarrolla al paso de sus dimensiones corporales, es distinto en los ninos de pecho, en los que son todavia ninos y en los que ya han pasado esta edad ( ) Haber hecho que un bebe mostrara una sabiduria pasmosa habria sido lo confieso, igualmente facil para el y algo enteramente a su alcance. Pero no habria dejado de haber en esto algo monstruoso y disonante con el plan de la economia» (CIRILO DE ALEJANDRIA *Cristo es uno*, SC 97, 455).



en concreto, no conocia en detalle los acontecimientos que iban a sucederle

«Jesus es un hombre auténtico; la nobleza inalienable del hombre está en poder, en tener incluso que proyectar libremente lo que ha de ser su existencia en un futuro que desconoce (...). Privar a Jesús de esta posibilidad y hacerlo avanzar hacia un fin conocido de antemano y distante unicamente en el tiempo, equivaldría a despojarlo de su dignidad de hombre (...). Si Jesus es un hombre autentico, es necesario que su obra se realice en la finitud de una vida humana, aun cuando el contenido de esta obra y sus efectos posteriores desborden ampliamente los límites impuestos a esta finitud. Un hombre no puede decir: voy a despachar esta parte de mi misión antes de morir, y, como sé que tengo que resucitar, puedo dejar el resto pendiente, para acabarlo más tarde» (H. Urs von Balthasar)<sup>16</sup>.

Esto no impide para nada que la relación filial de Jesús con el Padre fuera para él una fuente de conocimientos espirituales relativos al misterio de Dios y de nuestra salvacion. En sus palabras y en sus actos estaba inspirado por su Padre, con el que se sentía en unidad profunda, de manera mucho más íntima que todos los profetas<sup>17</sup>.

¿Qué decir de su conciencia? ¿Cómo vivía Jesús su unidad con la persona misma del Hijo? ¿Sabía de manera simplemente objetiva que era el Hijo de Dios? Esta manera de plantear la cuestion no es adecuada. Porque la conciencia que cada uno de nosotros tiene de sí mismo no es una conciencia *objetiva*, sino una conciencia *subjetiva*, que constituye nuestro propio yo.

Pongamos de nuevo una comparación. Cada uno de nosotros tiene por delante un largo camino que recorrer hasta llegar a ser él mismo, a través de su crecimiento y todos los acontecimientos de su existencia. Al comienzo de nuestra vida, existe en nosotros la capacidad de construarnos a nosotros mismos. El bebé en su cuna, sin poder hablar todavía, no tiene ninguna conciencia *refleja* de su propia identidad. Sin embargo, tiene ya una primera conciencia de sí mismo. Sabe incons-

<sup>16</sup> H. URS VON BALTHASAR, *La foi du Christ*, Aubier, Paris 1968, 181-182

<sup>17</sup> Cf supra, pp 186s, sobre la inspiracion de los profetas

cientemente que es alguien. Su mirada es ya la mirada de un yo. En su manera de sonreír, de llorar o de exigir, se afirma el embrión de una personalidad, que su madre discierne rápidamente. A medida que va creciendo, va respondiendo a las sonrisas de su madre y aprende a balbucir sus primeras palabras. Ingresa así en la red del lenguaje, lo que prueba que antes incluso de hablar tenía ya en sí el secreto del lenguaje. Cuanto más crezca, más consciente será de sí mismo y de los otros. A partir de sus experiencias de hombre, llegará verdaderamente a ser un hombre y vivirá todos los aspectos de la condición humana. En eso consiste ser hombre.

Lo mismo ocurre con Jesús, pero con una diferencia radical. Jesús tuvo que descubrir y lograr su identidad profunda de hombre como cada uno de nosotros. Pero lo que iba descubriendo y logrando progresivamente con el paso de los años era la identidad del hombre que, a los ojos de Dios, es *el Hijo*. No hubo en su vida ningún momento decisivo en el que de pronto se diera cuenta de que era el Hijo de Dios. Sino que desde siempre estuvo habitado por esta relación filial, que se irá concretando progresivamente a medida que vaya leyendo los salmos, recibiendo la educación religiosa y entregándose a la oración, lo que ilustra la escena de Jesús perdido y hallado en el Templo, con la respuesta de Jesús a sus padres: «¿No sabíais que debo ocuparme de los asuntos de mi Padre?» (Lc 2,49). Cuanto más avanza en edad, más marcado está su comportamiento por su conciencia filial. Esta explica algunas de las fórmulas puestas en sus labios: «Nadie conoce al Padre sino el Hijo» (Mt 11,27). Pero la conciencia filial pasará también por momentos de prueba, como muestran la escena de la agnía de Jesús y su grito angustiado en la cruz.

De este modo se puede compaginar el desarrollo histórico de la conciencia de Jesús, perfectamente conforme a las leyes de la condición humana, con el carácter original y único que hace de él el Hijo desde el principio<sup>18</sup>. El misterio permanece íntegro, ciertamente, pero nos es posible dar cuenta de él razonablemente.

---

<sup>18</sup> Esta interpretación está tomada en lo esencial de K. Rahner

*Las insistencias del Vaticano II acerca de Cristo*

El Vaticano II no tenía vocación de ser un concilio consagrado al misterio de Cristo. Su interés principal era la Iglesia. No obstante, es portador de una reflexión original sobre Cristo, del que habla calurosamente, en especial en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*.

El texto empieza planteando la cuestión del hombre. Se pregunta por la naturaleza de este ser paradójico, inacabado, limitado y en busca de la realización total de sí mismo, a pesar del obstáculo que supone el pecado. La dignidad del hombre reside en definitiva en su vocación a la comunión divina y a la filiación adoptiva. Pero esta tarea necesaria resulta imposible. Sólo se hace realizable gracias a Cristo. El misterio, a menudo opaco, que es el hombre ante su propia mirada, sólo se aclara a la luz de la revelación de Cristo: «Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (GS 22,1).

Cristo le ha revelado al hombre lo que es el hombre, estableciendo con él una *solidaridad* ya irreversible: «El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre» (GS 22,2).

«El propio Verbo encarnado quiso participar de la vida social humana. Asistió a las bodas de Caná, bajó a la casa de Zaqueo, comió con publicanos y pecadores. Reveló el amor del Padre y la excelsa vocación del hombre evocando las relaciones más comunes de la vida social y sirviéndose del lenguaje de las imágenes de la vida diaria corriente» (GS 32,2).

El Vaticano II se refiere también a los concilios antiguos para subrayar que en la encarnación la naturaleza humana «fue asumida, no absorbida». Esto significa no sólo que la existencia de Jesús fue una existencia auténticamente humana, sino también que la proximidad entre Dios y el hombre no destruye a este último, sino que lo conduce a su pleno desarrollo. La humanidad fue elevada «a una dignidad sin igual». En el

hombre, la divinización y la humanización van de la mano. Porque Dios respeta siempre al hombre.

Cristo, en definitiva, verdadero Dios y verdadero hombre, es ante todo para el hombre. Su existencia nos aporta «la certeza de que abrir a todos los hombres los caminos del amor y esforzarse por instaurar la fraternidad universal no son cosas inútiles. Al mismo tiempo advierte que esta caridad no hay que buscarla únicamente en los acontecimientos importantes, sino, ante todo, en la vida ordinaria» (GS 38,1).

CUARTA PARTE

«Y EN EL ESPÍRITU SANTO  
QUE VIVE EN LA IGLESIA»

## Preludio

El tercer artículo del credo trata a la vez del Espíritu Santo y de la Iglesia. Este vínculo enlaza entre sí las diversas afirmaciones de este artículo. El primer artículo trataba del origen del mundo en Dios; el segundo, de Jesucristo, Hijo de Dios venido a nuestra historia, fundador de la fe cristiana y de quien el creyente guarda perpetua memoria; el tercero nos conduce de nuevo a la actualidad y abre nuestro espíritu a las cosas tocantes al fin.

¿Qué ha ocurrido y qué sigue ocurriendo ahora que Jesús, proclamado como Cristo y Señor, ha acabado su peregrinación terrena y ha ascendido de nuevo a la gloria de su Padre? Se nos ha dicho que había muerto y resucitado «por nosotros y por nuestra salvación»<sup>1</sup>. ¿Qué ha dejado tras de sí para la salvación del mundo? Había prometido enviar al Espíritu, que es el del Padre y el suyo. De hecho lo envió de manera espectacular el día de Pentecostés (He 2,1-13). Aquel día vio la luz la Iglesia, cuyos fundamentos él había puesto durante su vida y mediante el testimonio de su muerte y resurrección. «Nació» en el sentido propio del término, si se tiene en cuenta su «concepción» anterior y su lenta «gestación» desde la elección de los doce por Jesús hasta la resurrección.

Por tanto, en el artículo reservado al Espíritu Santo se trata también de la Iglesia; y de la articulación de ambos habremos de dar principalmente cuenta en tres tiempos sucesivos en la última parte de este libro.

1. Habrá que ocuparse en primer lugar de la misteriosa per-

---

<sup>1</sup> Expresión del credo nicenoconstantinopolitano.

sona del Espíritu mismo, más misteriosa todavía, sin duda, para nosotros que la del Padre y la del Hijo (c. 18).

Pero con el don del Espíritu Santo se completa la revelación del Dios trinitario. No era razonable hablar de la Trinidad hasta haber recogido el testimonio de la Biblia sobre cada una de las personas divinas. En el Nuevo Testamento el término «Trinidad» está todavía ausente. Sólo poco a poco los cristianos se fueron planteando la cuestión de cómo conciliar los dos aspectos antagónicos de su fe: la creencia en un Dios único y la creencia de que en Dios hay tres personas. ¿Cómo se puede hacer esto compatible? ¿No se trataría de una vuelta inconsciente a un nuevo tipo de politeísmo? (c. 19).

Porque la afirmación trinitaria determina el credo de los cristianos desde el principio, ya que la profesión de fe está estructurada, y este libro de acuerdo con ella, según el orden de las tres personas divinas. Pero el movimiento progresivo de la revelación de este misterio y la pedagogía de la fe pedían posponer provisionalmente la consideración de la Trinidad. Sólo a partir de lo que hemos visto acerca del Padre, del Hijo y del Espíritu podemos plantearnos adecuadamente el misterio trinitario.

2. Nos volveremos luego hacia la Iglesia misma. La Iglesia es un tema difícil, porque son muchos en nuestro mundo los que piensan o dicen: Jesucristo, sí; la Iglesia, no. La Iglesia, en efecto, es una paradoja viviente: está fundada en la santidad de Dios, es la administradora de sus dones, pero está confiada al mismo tiempo a hombres pecadores. Por eso puede dar testimonio para bien y para mal (c. 20). Pero la Iglesia es también un misterio que hay que reconocer como tal (c. 21).

La Iglesia es inseparable de los «sacramentos» que distribuye para nuestra santificación. ¿Qué son pues los sacramentos? (c. 22).

La Iglesia promete la salvación a sus fieles. Pero, ¿qué decir de la salvación de «los otros», de los que nunca han pertenecido a ella, de los que hoy no pertenecen a ella y de los que no pertenecerán a ella jamás? Se trata sin duda de un problema formidable (c. 23).

3. En tercer y último lugar, ¿qué decir del fin de los tiempos? (c. 24).

## ¿Quién es el Espíritu Santo?

Si Dios Padre y Jesús, el Cristo, su Hijo, son misteriosos, el Espíritu Santo, por su parte, es verdaderamente enigmático. Las imágenes bíblicas que nos lo presentan proceden del orden de la naturaleza o del mundo animal: el agua, el fuego, el viento, el aliento vital, la paloma... El nombre de «Espíritu», nombre propiamente divino puesto que Dios es Espíritu, nos remite a lo más inefable que hay en Dios. Para muchos cristianos, el Espíritu es el *Dios desconocido*, según el título de una obra del padre Victor Dillard, que había de morir en 1944 en el campo de concentración de Dachau<sup>1</sup>. Empezaba con esta oración:

«Señor, haced que vea...

No sé ni siquiera cómo llamaros, cómo decir: Espíritu Santo, o Santo Espíritu...

Trato de cogeros, de aislaros dentro de la divinidad en la que estoy inmerso. Pero la mano extendida no agarra nada y, sin darme cuenta, voy cayendo de rodillas delante del Padre, o inclinándome hacia mi Cristo interior, más familiar.

Mi cuerpo se detiene. Los sentidos reclaman su ración de imágenes para permitirle al alma volar hacia vos. Y vos no le dais más que extraños alimentos materiales: una paloma, lenguas de fuego, el viento. Nada hay en esto que permita la cálida intimidad de una oración entre dos, humana, familiar.

Es que estáis demasiado cerca de mí. Yo necesitaría un poco de distancia para miraros, delimitaros y delimitarme yo también frente a vos, satisfacer mi necesidad de contornos nítidos para entender nuestra unión (...).

---

<sup>1</sup> V DILLARD, *Au Dieu inconnu*, Beauchesne, Paris 1938



Esta meditación expresa bien la dificultad del creyente para representarse la originalidad de la persona del Espíritu. Con él no podemos ponernos «frente a frente», como con el Padre y el Hijo. En la liturgia, es apenas destinatario de una oración que lo remite todo al Padre, con la excepción de unas cuantas oraciones dirigidas al Hijo. Las oraciones de la Iglesia dirigidas directamente al Espíritu son relativamente tardías y se reducen prácticamente a un deseo: ¡Ven, Espíritu creador! (siglo IX), ¡Ven, Espíritu Santo! (siglo XII).

Esta dificultad es indicio de una cuestión que afecta al ser mismo del Espíritu Santo. Este aparece tan inasible como el viento del que toma su nombre, «soplo», «aliento» (*pneuma*, en griego; *spiritus*, en latín). La dificultad tiene sus raíces en los testimonios de la Escritura y de la tradición eclesial. Interrogaremos, pues, en primer lugar al testimonio bíblico, en particular el del Nuevo Testamento; luego repasaremos las dificultades planteadas en el seno de la Iglesia a propósito de la divinidad y el origen del Espíritu; y, por último, trataremos de determinar la identidad original o la «definición» de su persona.

## I. EL ESPÍRITU SANTO EN LA BIBLIA

¿Cómo presenta la Biblia, y en particular el Nuevo Testamento, al Espíritu Santo? La indagación en este tema nos reserva algunas sorpresas.

### 1. ¿Es el Espíritu Santo un sujeto en el Nuevo Testamento?

El término *pneuma* es en griego un término neutro. Como la *ruah* hebrea del Antiguo Testamento, remite al soplo o aliento vital y cósmico. El Espíritu es designado a menudo con metáforas objetivas: viento, agua, fuego, luz, paloma, don, etc. En los evangelios sinópticos se habla de él como del poder de

Dios, que se posa sobre Jesús y permanece con él. «Se manifiesta como una fuerza de Dios casi impersonal»; es una *dinámica* (*dynamis*) «con la que Dios Padre dota al Hijo para su acción terrena» (Hans Urs von Balthasar<sup>2</sup>). En los Hechos de los Apóstoles aparece también como una fuerza divina que cae sobre los discípulos y los paganos de manera súbita, como caía sobre los profetas en el Antiguo Testamento. El Espíritu aparece en Lucas como un principio activo más que como una persona propiamente dicha. ¿Qué hay que concluir de esto? ¿No se pondría con esto en duda el carácter personal del Espíritu? La cuestión es grave: el que el Espíritu fuera simplemente una fuerza divina, y no un sujeto divino, cambiaría toda la imagen que hemos recibido del Dios cristiano. ¿Es legítimo hablar del Espíritu como de un sujeto eternamente asociado al Padre y al Hijo?

Sin embargo, ya los últimos libros del Antiguo Testamento, en particular los que hacen hablar a la misteriosa «Sabiduría» de Dios, consideran al Espíritu casi como una persona. Son muchos los testimonios del Nuevo Testamento que van igualmente en el sentido de la afirmación de un Espíritu-sujeto. Hay que considerar en primer lugar las diversas menciones de los tres *nombres* divinos, el Padre, el Hijo y el Espíritu, en trilogía<sup>3</sup>. El hecho de enumerar al Espíritu con el Padre y el Hijo es una indicación importante de que los tres se encuentran aparte, en un ámbito especial en el que actúan de consuno. Los términos de Padre e Hijo son eminentemente «personales», puesto que se basan en la metáfora de una relación familiar «personalizante». Ahora bien, el hecho de que el Espíritu sea un *nombre divino*, radicalmente asociado a los otros dos, constituye una presunción de que es también sujeto como ellos.

En cualquier caso, ahí están los testimonios de Pablo y de Juan que atribuyen al Espíritu el carácter de sujeto. En Pablo, el Espíritu clama en nuestros corazones: «¡Abba, Padre!» (Gál 4,6; Rom 8,15); «da testimonio juntamente con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom 8,16); «emite gemidos inenarrables» (Rom 8,26); «reparte sus dones como quie-

<sup>2</sup> H. URS VON BALTHASAR, *L'Esprit de vérité*, Culture et vérité, Bruselas 1996, 101

<sup>3</sup> Cf infra, pp 470-472, a proposito del misterio trinitario

re» (1Cor 12,11); «es un Espíritu de libertad» (2Cor 3,17) y funda así la libertad de los hijos de Dios (la libertad es lo característico de un sujeto); y hablaba en el Antiguo Testamento (cf Heb 3,7).

Es en Juan sin duda donde el aspecto de sujeto del Espíritu aparece con más claridad: Jesús lo llama «otro Paráclito» (14,16), es decir, otro «defensor» o «abogado», comparable al mismo Jesús; él será quien enseñe todas las cosas y mantenga viva la memoria de los discípulos (Jn 14,26), con una actividad para la que el evangelista usa el masculino (*ekeinos*), cuando el término *pneuma* es neutro; el Espíritu, en fin, dará testimonio de él (Jn 16,26).

Este complejo conjunto de datos ha de retenerse como tal: el Espíritu es un sujeto y, sin embargo, no lo es a la manera del Padre y del Hijo. Es inefable y no se deja aprehender.

## 2. Un sujeto paradójico

### *Un sujeto sin rostro*

El Espíritu es inefable y no se deja aprehender en cuanto que *no tiene rostro y no habla*.

El Padre tiene un rostro que el hombre no puede ver sin morir, ciertamente, pero que el Hijo ha revelado. La gran pasión de los hombres es poder «ver a Dios». El término «persona» (*prosôpon*) se encuentra frecuentemente en la traducción griega del Antiguo Testamento (la de los Setenta) para referirse al rostro de Dios y para decir que tales palabras han sido pronunciadas por la boca o la «persona» de Dios. El Hijo tiene un rostro manifestado por su humanidad. La dificultad propia del Espíritu Santo está en que no tiene rostro. Por ello, no es alguien con quien podamos estar frente a frente, no es un «tú»; sigue siendo siempre un «él». Siempre se habla de él en tercera persona del singular; siempre es alguien de quien se habla, no alguien a quien uno se dirige. Otra paradoja: el Espíritu aparece en el «nosotros» del Padre y del Hijo.

Los símbolos objetivos con los que el Espíritu es representado en el Nuevo Testamento nos orientan en la misma direc-

ción: el Espíritu es un soplo; desciende sobre Jesús en forma de paloma; desciende sobre los apóstoles en Pentecostés en forma de lenguas de fuego. Aparte del hecho de ser símbolos tomados del orden de la naturaleza, no proporcionan un rostro al Espíritu, expresan una trascendencia subjetiva, es decir, algo que nos anima desde el interior superándonos. El aliento de la vida está en nosotros, pero no podemos circunscribirlo como un objeto. Viene de más allá de nosotros mismos, puesto que es signo de una vida que nos es dada pero que nos supera, y se pierde al expirar, para volver de nuevo sin cesar: es así como Jesús sopla sobre sus apóstoles para darles el Espíritu Santo de su propio pecho (Jn 20,23) como una fuerza interior. La paloma del bautismo de Jesús indica que el Espíritu se cierce «sobre» Jesús y anuncia su acción «en» Jesús: todo lo que este haga y diga lo hará con la fuerza del Espíritu venido del Padre. Lo mismo ocurre con las lenguas de fuego de Pentecostés: estas son la visualización, en el marco de una teofanía, del don del Espíritu en el alma y el corazón de los apóstoles, que a partir de este momento actuarán con su poder.

Así, en su gran reunión en Jerusalén, prefiguración de los futuros concilios, se atreven a pronunciar estas increíbles palabras: «El Espíritu Santo y nosotros hemos decidido...» (He 15,28). Esta desmesurada pretensión expresa bien la naturaleza de su vinculación al Espíritu: este no es simplemente un asociado; es quien actúa y decide en ellos y por ellos. Pertenece también a su «nosotros», como pertenece al «nosotros» del Padre y del Hijo.

### *Un sujeto que no habla en nombre propio*

Por otra parte, el Espíritu Santo no habla: nunca es interlocutor de un diálogo divino. En los evangelios, el Padre y el Hijo hablan a los hombres. El Padre y el Hijo se hablan entre sí. Jesús, la *Palabra (Verbo)* misma de Dios, es el revelador del Padre: su misión es hablar y enseñar. El Espíritu guarda silencio. «No hablará por su cuenta» (Jn 16,13), como hace Jesús. Sus «gemidos inenarrables» se expresan en la oración de los hombres en los que mora. Asimismo, el Espíritu es el interés-

prete de las palabras de Jesús: hará que los discípulos accedan a la verdad completa (Jn 16,13), es Espíritu de la verdad (16,13), reaviva el recuerdo de las enseñanzas de Jesús (14,26), «comunica» (16,13-15), da testimonio (15,26). Será para nosotros otro Paráclito, que estará siempre con nosotros (14,16). En la economía de la revelación divina, hay una palabra propia del Padre, una palabra propia del Hijo, pero no hay ninguna palabra, ninguna enseñanza, ningún mensaje, propios del Espíritu. Es un dato estructural, ligado a la misión ante todo invisible del Espíritu, que prepara, acompaña y continúa la misión visible del Hijo.

### *Un sujeto que hace hablar*

Pero, se dirá, hay muchos textos en los que se atribuyen palabras al Espíritu. Este está eminentemente vinculado a la Palabra, puesto que «ha hablado a través de los profetas» a los que ha inspirado. Sin embargo, lo propio del Espíritu no es hablar por sí mismo, sino hacer hablar a los hombres, a los que inspira según el pensamiento del Padre y del Hijo. En el Antiguo Testamento, la palabra del profeta es atribuida siempre al Espíritu. Pablo se expresa de igual modo. Los padres de la Iglesia afirmarán asimismo que el Espíritu «ha dicho» tal cosa por tal o cual profeta. Pero esta atribución tiene el sentido de expresar el origen divino de las palabras proféticas. El Espíritu Santo es el «inspirador».

De una inspiración de este tipo se trata también en el Nuevo Testamento a propósito de las «palabras» del Espíritu. El libro de los Hechos menciona en varias ocasiones la iniciativa del Espíritu que hace hablar a los hombres. El Espíritu Santo llena a los apóstoles y a la Iglesia: «Todos quedaron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en lenguas extrañas, según el Espíritu Santo les movía a expresarse» (He 2,4). Según Pablo, es gracias al Espíritu como podemos confesar nuestra fe diciendo «Abba, Padre» (Rom 8,15) y «¡Jesús es Señor!» (1Cor 12,3). De hecho, la palabra del Espíritu es interior a la palabra de los hombres que hablan en nombre de Dios o que responden con toda su fe humana al don de Dios.

Una frase del Apocalipsis expresa maravillosamente esta solidaridad de palabra entre el Espíritu y la Iglesia: «¡El Espíritu y la esposa dicen: ¡ven!» (22,17).

En conclusión, no hay que buscar al Espíritu frente a nosotros, sino en nosotros. La psicología profunda nos ha enseñado todo el papel que desempeña el inconsciente en nuestra vida. El Espíritu, en cierto modo, es nuestro «inconsciente divino», alguien a quien podemos «entristecer» en nosotros mismos porque nos ha marcado con su sello (Ef 4,30).

### *El Espíritu, presente en el corazón del anuncio evangélico*

En el gran discurso de Pedro en Pentecostés (He 2) la cosa aparece claramente: se trata de explicar la venida del Espíritu sobre los discípulos. Pedro empieza diciendo lo que les ha ocurrido: no han estado bebiendo vino dulce a las nueve de la mañana, sino que el anuncio profético del don del Espíritu se ha cumplido. Para justificar este don, Pedro cuenta entonces lo que le ha ocurrido a Jesús, enviado por Dios (= el Padre), que ha pasado haciendo el bien, que ha muerto y resucitado y ha enviado el Espíritu. Hay pues un círculo, porque el Espíritu está presente al comienzo y al final del discurso. Por una parte, es el poder del Espíritu el que permite a Pedro, hasta entonces atemorizado, dar testimonio públicamente y con solemnidad (2,32) del acontecimiento de la salvación. El Espíritu está presente en el creyente como el que le da la fe. Por otra parte, es mencionado explícitamente al término de la confesión.

En la representación simbólica de los antiguos cristianos, cada uno de los sujetos divinos tiene un lugar de referencia: el Padre está en el «cielo»; el Hijo ha venido a la tierra; el Espíritu habita en el corazón de los creyentes y en la Iglesia. Porque «es en ella donde se ha depositado la comunión con Cristo, es decir, el Espíritu Santo», dice Ireneo. «Porque allí donde está la Iglesia, está también el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios, está la Iglesia y toda gracia. Y el Espíritu es Verdad»<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> IRENEO, *Contra las herejías*, III, 24, 1.

Esta curiosa definicion del Espiritu, «nuestra comunion con Cristo», es reveladora de la particularidad personal del Espiritu no es alguien a quien se pueda tener frente a frente en la confesion y en la relacion, como el Hijo, es quien nos permite estar en comunion con el Hijo, es decir, es nuestra relacion con el Habita en nosotros por gracia, como habita en el Hijo por naturaleza

## II LA IMPUGNACION DE LA DIVINIDAD DEL ESPIRITU

Hasta mediados del siglo IV no se puso en cuestion la *divinidad del Espiritu*, en un momento en que se cuestionaba tambien fuertemente la de Cristo El nombre de Espiritu, en efecto, es propiamente divino, y la santidad es igualmente un atributo divino Pero los debates en torno a la divinidad del Hijo tendran un «efecto de rebote» sobre el Espiritu Santo Hacia el 350 se alzan en distintas partes del Imperio voces sosteniendo una curiosa doctrina acerca del Espiritu

Hemos notado como en el Nuevo Testamento hay una cierta ambigüedad sobre el caracter personal del Espiritu Algunos cristianos, por consiguiente, van a interrogarse a este respecto y a tratar de concederle al Espiritu una condicion inferior a la de Dios no seria ya personal, incluso seria creado La Escritura, al menos a primera vista, muestra predileccion por la preposicion «en» a la hora de hablar del Espiritu todo ocurre «en el Espiritu» Los que hayan leído el Nuevo Testamento lo habran notado El «en el Espiritu» puede incluso parecer una formula comodín, que no se sabe muy bien a que equivale ¿No podria significar esto que el Espiritu es una especie de «medio» en el que se desarrolla la accion del Padre y del Hijo? Pero, en tal caso, ¿se puede estar seguro de que ese medio es un «medio divino»? ¿No podria el Espiritu, a fin de cuentas, ser una criatura o un angel? Algunos diran claramente que el Espiritu es una criatura del Hijo

### *El Espiritu no es una criatura*

Dado que el origen de la duda se encontraba en la Biblia, era necesario releerla, pero tratando de comprenderla exactamente. Algunas palabras pueden tener varios sentidos, y conviene no confundirse. Algunos argumentaban a partir de un versículo del Antiguo Testamento en el que se dice que Dios «creo el viento» (*pneuma*) (Am 4,13). Su argumentación era extremadamente sencilla: si el viento y el Espíritu se expresan con la misma palabra, el que crea al uno crea también al otro. El Espíritu es por tanto una criatura. Tal argumentación nos remite al discernimiento de los diferentes sentidos de una misma palabra. ¿Acaso no derivan de la misma palabra griega «neumatico», por un lado, y «pneumatologia» (doctrina sobre el Espíritu Santo), por otro? Es mejor no confundir los significados. En general es el contexto el que nos dice si, por ejemplo, al hablar de «patillas» nos estamos refiriendo a las extremidades de algún animal o a lo que ciertas personas tienen en la cara. Pues del mismo modo se puede saber cuando se está hablando del viento y cuando del Espíritu. Se trata simplemente de un análisis literario. La palabra griega *pneuma*, tomada en general, designa el viento. Cuando se refiere al Espíritu Santo, hay siempre una determinación o una cualificación que lo precisa: «Espíritu de Dios», «Espíritu de verdad», etc. Es lo que Atanasio, arzobispo de Alejandria (ca. 295-373), hacía notar justamente<sup>5</sup>.

Basilio Magno (ca. 330-ca. 379), arzobispo de Cesarea de Capadocia y seguidor de Atanasio, se dedica a reunir los textos de la Escritura relativos al Espíritu, planteándoles dos preguntas. ¿Cuáles son los nombres del Espíritu? ¿Cuáles son sus actividades? Porque un nombre propiamente divino solo puede remitir a un sujeto personal divino. Asimismo, si las actividades del Espíritu son divinas en tanto que son comparables a las de los dos sujetos que son el Padre y el Hijo, el Espíritu es también divino.

¿Cuáles son sus nombres? Se le llama *Señor* (2Cor 3,17-18); se le llama *Santo* (Jn 14,26) y *Espiritu*, y solo Dios es Santo, y

<sup>5</sup> ATANASIO, *Cartas a Serapion*, I, 3-4, SC 15, 82-85



Dios es Espíritu; se le llama *Paráclito*, como al Hijo, porque el Espíritu es «otro» Paráclito (Jn 14,16)<sup>6</sup>.

¿Cuáles son sus actividades y beneficios? El Espíritu es *creador*: acaba en cierto modo la creación (Sal 32,6); es *santificador*: reparte los dones de Dios (1Cor 12,4-6); enseña haciendo «recordar» (Jn 14,26); escruta las profundidades de Dios; su morar en nosotros es el morar en nosotros de la divinidad (1Cor 3,16); es *glorificado* y *adorado* como el Padre y el Hijo: es la famosa «igualdad de dignidad» que juega, a los ojos de Basilio, un papel tan decisivo para el Espíritu como la consubstancialidad para el Hijo. Estas actividades no lo sitúan en el orden de lo creado, sino en el orden divino.

En su tratado *Sobre el Espíritu Santo*, Basilio se dedica igualmente a una argumentación muy gramatical sobre el uso de las preposiciones en la Escritura a propósito de los tres nombres divinos.

En una liturgia solemne, el obispo de Cesarea había utilizado un doble *gloria al Padre...*, alternando dos fórmulas: «*con* el Hijo y *con* el Espíritu» (lo que indica la igualdad de las personas divinas), por una parte, y «*por* el Hijo y *en* el Espíritu» (lo que subraya sus respectivas diferencias), por otra. Sus adversarios consideraban que lo que se expresa de manera diferente en el lenguaje ha de ser también diferente en la naturaleza. Por consiguiente, la repartición por el lenguaje de las Escrituras de las tres preposiciones a las tres personas (*de* para el Padre, *por* para el Hijo y *en* para el Espíritu) indicaba una diferencia entre el artesano (el Padre), el instrumento (el Hijo) y el ámbito espacio-temporal (el Espíritu). El Espíritu quedaba asimilado pues a un ser inferior.

Basilio admite el supuesto de sus adversarios para volver contra ellos su tesis, mostrando que esas tres preposiciones se

---

<sup>6</sup> Basilio, no obstante, nunca llama formalmente al Espíritu Santo Dios, porque la Escritura no lo dice. A los que quieren reconciliarse con la Iglesia les pide sólo que digan que el Espíritu «no es una criatura». Se dirá quizá que es un buen ejemplo de sutileza bizantina. Su actitud, en realidad, se debe a un espíritu «ecuménico» *avant la lettre*: pide a sus interlocutores que admitan la fórmula mínima. Esto, por lo demás, le valdrá las críticas y ataques de los integristas de su tiempo. Tal actitud es un gran ejemplo para el diálogo ecuménico contemporáneo, tanto más cuanto que no se trata de un punto secundario, sino de la divinidad misma del Espíritu.

aplican de hecho en la Escritura a las tres personas de manera indistinta: lo que se dice de manera semejante es por tanto semejante. De este modo prueba la legitimidad de su doble *Gloria al Padre*.

Con este mismo espíritu, Basilio desarrollará el tema de la *coordinación* y de la *connumeración* (el «contar con») del Espíritu con el Hijo y el Padre. La prueba de la divinidad personal del Espíritu pasa pues por la demostración de su afinidad, de su proximidad y de su similitud con el Padre y el Hijo. El Espíritu está «con» el Padre y el Hijo y, por tanto, es «como» ellos.

El obispo de Cesarea se toma igualmente muy en serio el orden bíblico de las personas divinas. En este mismo sentido comenta las famosas palabras de Jn 14,28: «El Padre es mayor que yo». Esto es verdad en tanto en cuanto que el Padre es causa y principio del Hijo, ya que el Padre engendra y el Hijo es engendrado. Todo es igual entre uno y otro, salvo este dato original que los distingue como personas.

### *El origen del Espíritu: «procede»*

La Escritura no nos habla claramente del origen del Espíritu. Nos muestra, negativamente, que el Espíritu no ha sido ni creado, como el mundo, ni engendrado, como el Hijo. ¿Qué posibilidad queda? Basilio reconoce su ignorancia a este respecto, pero no por ello está dispuesto a ceder en cuanto a la divinidad y rechaza firmemente el que el Espíritu sea una criatura<sup>7</sup>.

Su amigo Gregorio de Nacianzo completará su trabajo apelando a las palabras del evangelio de Juan: «El Espíritu que procede del Padre» (Jn 15,26). El término griego traducido habitualmente por *proceder* significa en primer lugar *salir*. En el texto de Juan se trata de la salida del Espíritu enviado por el Padre al mundo. Gregorio lo traspasa al plano de la Trinidad eterna: el Espíritu tiene su origen en el Padre. La expre-

<sup>7</sup> La argumentación para probar la divinidad del Espíritu se mueve pues en sentido inverso a la usada en el caso del Hijo. No va del origen a la divinidad, sino de la divinidad al origen. Prueba la divinidad del Espíritu a partir de sus nombres y sus operaciones, llegando a la conclusión de que su origen es divino, aun cuando el modo de este origen no pueda determinarse.

sión sigue siendo opaca y nada se dice del *cómo*. Nos permite simplemente decir con coherencia que el Espíritu es Dios, no siendo ni creado ni engendrado.

### *Creo en el Espíritu Santo*

El credo occidental, conocido como símbolo de los apóstoles, se limita a esta mención única de la fe en el Espíritu Santo. El credo oriental, llamado nicenoconstantinopolitano, es más explícito. Se expresa del siguiente modo:

«Creemos en el Espíritu Santo,  
Señor y dador de vida,  
que procede del Padre [Occidente añadirá: «y del Hijo»],  
que con el Padre y el Hijo  
recibe una misma adoración y gloria,  
y que habló por los profetas».

El concilio I de Constantinopla (381) puso fin a los debates sobre la divinidad del Espíritu añadiendo al símbolo de Nicea del 325 un artículo relativo al Espíritu Santo. Es el texto que todavía se usa en las celebraciones dominicales. Recapitula el trabajo de Basilio de Cesarea sobre la divinidad del Espíritu, completado con la utilización del término «proceder», que viene de Gregorio de Nacianzo. Confiesa que el Espíritu es santo por naturaleza, que es Señor con el mismo derecho que el Hijo y que comunica la vida divina, títulos todos ellos propiamente divinos.

Proclama que el Espíritu «se cuenta con» el Padre y el Hijo, ya que como ellos es adorado y glorificado, según la lógica del gloria. El Símbolo recuerda, en fin, lo que fue la misión del Espíritu en la historia de la salvación: habló por los profetas.

La divinidad del Espíritu pertenece pues a la fe cristiana con pleno derecho, configurando todo el tercer artículo del credo. Remite, por una parte, a las fórmulas de «gloria» habituales: «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo»; y, por otra, a la celebración del bautismo, que se ha hecho desde los orígenes con la invocación de estos tres nombres. Esto basta para mostrar su importancia.

### III HACIA UNA DEFINICION DEL ESPÍRITU

A lo largo del siglo XX la consideración del Espiritu Santo se ha colocado en el primer plano de la reflexión teológica, no solo en el ambito trinitario, sino también en el de la Iglesia, los sacramentos y la liturgia<sup>8</sup>. El Vaticano II ha contribuido ampliamente a ello, confirmando las indagaciones anteriores. Asimismo, la critica clásica que Oriente ha venido dirigiendo desde hace mucho tiempo a Occidente de olvidar al Espiritu Santo ha provocado afortunadas reacciones. Desde este concilio, el Espíritu se ha vuelto a convertir, en la Iglesia católica, en objeto de experiencia viva a través de numerosos movimientos espirituales. ¿Podemos ir ahora un poco más allá, hacia una «definición» del Espíritu Santo, sin olvidar que en esta materia, como decía santo Tomás de Aquino, padecemos una gran «pobreza de vocabulario»?

#### 1. El Espíritu es «meta-persona»

He hablado antes del Espíritu como de nuestro «inconsciente divino». Lo que hemos visto acerca del modo en que ha ido arraigando en la Iglesia la convicción de la divinidad del Espíritu va en este sentido. El Espíritu no es alguien con quien podamos tratar frente a frente; es alguien que habita en nuestro interior, que hace que anide en nosotros el don mismo de Dios, nos inspira, nos hace hablar y actuar según Dios. Es aquel a quien puede referirse por excelencia la célebre fórmula de san Agustín, cuando dice de Dios: es en mí «más íntimo que mi propia intimidad, y superior a lo más alto que hay en mí»<sup>9</sup>.

Por eso me atrevo a proponer un neologismo, llamando al Espíritu *meta-persona* o, si se prefiere, *supra-persona*. «Meta» significa lo que está más allá de la persona, como «metafísica» significa lo que está más allá de la física. Se podría hablar

<sup>8</sup> Se encontrará un eco de esta reflexión en Y. M. J. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 vols., Cerf, Paris 1979-1980

<sup>9</sup> *Intimior intimo meo et superior summo meo*

de «super yo» si este término no se utilizara ya en la psicología profunda en un sentido preciso, por lo demás peyorativo. O bien, se puede decir que el Espíritu es un super-yo positivo, de ningún modo coercitivo ni en conflicto con mi yo, sino más bien como el que me mueve, con respeto y en la libertad, a vivir según Dios. La expresión «inconsciente divino» reclama ser corregida también en el mismo sentido. La idea de inconsciente nos permite entender la realidad de una presencia en nosotros que no es inmediatamente sensible y que sólo puede reconocerse de manera indirecta.

Pero la expresión *meta-persona* incluye también el término *persona*. Llamar así al Espíritu significa que este no es una cosa, un *algo*. En mí y por encima de mí, sigue siendo un *alguien*, cuya presencia y actuación son eminentemente personales.

Pongamos una comparación, sólo parcialmente válida. Se suele hablar del espíritu de una familia, de un pueblo, de una nación, de un ambiente social. Hay un «espíritu francés», como hay también un «espíritu inglés». Este espíritu es en cierto modo impalpable e indefinible. Sin embargo, hay una serie de características, positivas y negativas, que no engañan y que hacen reconocer rápidamente el comportamiento de un inglés o de un francés en el extranjero. El francés que se comporta como francés en tales circunstancias no necesariamente tiene que darse cuenta de ello. Inconscientemente está marcado por el «espíritu francés», que afecta a sus juicios de valor, a sus reacciones espontáneas y a sus actitudes. Por supuesto, esta comparación no se puede llevar hasta el extremo, porque un espíritu de este orden no es personal.

En el análisis de la conciencia humana propuesto al comienzo de esta obra<sup>10</sup>, hablábamos de dos polos. El más inmediato es para nosotros el polo objetivo, que pasa por el lenguaje. Pero existe otro polo, el polo subjetivo, misterioso pero real, que constituye el origen del que brota la iniciativa de nuestro conocimiento y nuestra acción.

Desde el punto de vista de la fe, estos dos polos corresponden respectivamente a la misión del Hijo y a la misión del Es-

---

<sup>10</sup> Cf supra, pp. 25-36.

piritu La mision del Hijo pertenece al polo objetivo se desarrolla en la historia de los hombres Pasa por la comunicacion del lenguaje el Hijo anuncia el mensaje del Reino, hace realidad el don de Dios con su vida, su muerte y su resurreccion Todo esto pertenece al orden de lo visible y de lo historico

La mision del Espiritu, ante todo invisible, interviene en el nivel de nuestro polo subjetivo El Espiritu esta presente y actua en nosotros en el polo «originario» de nuestra conciencia, en el que somos incapaces de discernirlo directamente y de objetivarlo Es, en lo mas profundo de nosotros mismos, el que inspira nuestra libertad y la alivia del peso del pecado sin violentarla jamas Es en definitiva, como dice san Pablo, quien da vida a nuestra oracion

Con relacion a nosotros, el Espiritu es por tanto una «meta-persona», puesto que actua en lo mas profundo del sujeto personal humano Es un *alguien* meta-personal, porque hace de nosotros personas adoptadas y filiales respecto del Padre, y personas fraternas respecto del Hijo ¿Es menester buscar la razon de la gravedad del pecado contra el Espiritu Santo?

### *El Espiritu, una persona original*

Aunque no sea ni Padre ni Hijo, aunque sus nombres y sus actividades tengan que estar continuamente aproximandose a los del Padre y el Hijo, el Espiritu es no obstante una persona divina Esto equivale a decir que el concepto de persona es *analogico*, no solo entre Dios y los hombres, *dentro de la misma Trinidad*, cuando se aplica al Padre, al Hijo y al Espiritu Es algo facil de concebir cuando se trata del Padre y del Hijo, porque son personas que hablan y que se hablan en la Escritura Volvemos a encontrar aqui lo que se diagnostico en la lectura de la Escritura el Espiritu no habla No interviene como un tercero en el dialogo Padre-Hijo Esta es sin duda la razon por la que el Espiritu es objeto de una mision interior en el corazon de los fieles, mientras que Cristo lo es de una mision exterior, que pasa por la encarnacion

Por supuesto, con relacion a nosotros, personas humanas, el Padre y el Hijo son tambien «meta-personas» No obstante

es posible atribuirle este carácter al Espíritu dentro de la misma Trinidad, no con la idea de conferirle una superioridad con respecto al Padre o al Hijo, lo que no tendría ningún sentido, sino con la idea de subrayar su originalidad y su particularidad. La revelación del Espíritu Santo en la historia de la salvación y en el acontecimiento de Jesucristo manifiesta lo que es, no sólo su naturaleza divina, sino también su carácter personal, y esto precisamente *a partir* de los rasgos que podrían hacernos sospechar *en principio* de este carácter: la ausencia de rostro y de una palabra que proceda propiamente de él, el uso de símbolos objetivos y tomados de la naturaleza para designarlo y describirlo. El Espíritu es una persona eminentemente «subjetiva» que se objetiva en y a través de los otros. Actúa así en la historia de la salvación en nombre del Padre y del Hijo. Él es quien hace habitar en nosotros al Padre y al Hijo, en lo más profundo de nuestra conciencia, en el nivel de lo que he llamado nuestro «inconsciente espiritual». Esta dimensión eminentemente subjetiva le permite ser entre todos aquellos en quienes habita el vínculo de unidad, como lo es en el interior mismo de la Trinidad.

### *El discernimiento espiritual*

Pero, se dirá, ¿no hay ninguna posibilidad de discernir, al menos en ciertas circunstancias, la presencia del Espíritu en nosotros y de saber lo que espera de nosotros o lo que en nosotros lo «entristece»? (Ef 4,30). Esta posibilidad existe y ha sido objeto de indagación en toda la tradición cristiana, desde san Pablo, pasando por san Ignacio en el siglo XVI, hasta nuestros días. Se trata de lo que se conoce como discernimiento espiritual o «discernimiento de espíritus». La palabra se usa aquí en plural en el sentido de los movimientos interiores de nuestra conciencia y de nuestra afectividad: tristeza, turbación, inquietud o, por el contrario, alegría, deseo, esperanza, amor generoso, etc. Estos movimientos o mociones interiores reclaman ser discernidas según su evolución, con el fin de conocer lo más justamente posible lo que viene del Espíritu de Dios y lo que viene de nosotros mismos en tanto que seres desequi-

librados ante la tentación del mal, o ante lo que la tradición cristiana llama el «mal espíritu». No se trata aquí del que tiene mal carácter, sino de un movimiento interior malo procedente del «tentador»<sup>11</sup>, adversario de la naturaleza humana.

No es posible exponer aquí todo el conjunto de «reglas de discernimiento» fruto de la experiencia plurisecular de la tradición cristiana<sup>12</sup>. Tomemos un ejemplo cualquiera: «He vuelto de pasar un día con unos amigos míos. Me he mostrado bromista, muy ingenioso. Y ahora, de vuelta a mi casa, me siento vacío, hastiado. Nada me interesa. ¿Por qué? ¿Es efecto de la soledad, o signo de que en mi actitud con los demás había algo que no era justo? Tendría que saberlo para que no se volviera a repetir»<sup>13</sup>.

El ejemplo es trivial y corriente. ¿Qué significa esta sucesión de alegría y tristeza? Si estoy atento a mí mismo, si trato de mirarme con honradez, llegaré a saber por qué las cosas han ocurrido de ese modo.

Dos situaciones existenciales radicalmente diferentes reclaman un justo discernimiento. O bien trato de hacer las cosas lo mejor posible, a pesar de mis debilidades; estoy abierto y soy espontáneamente generoso con los demás, y trato de concederle a Dios el lugar que le corresponde en mi vida; o bien me dejo llevar por mis deseos egoístas y pisoteo valores por los que no obstante siento respeto, tratando de acallar la voz de mi conciencia. En el primer caso, todo movimiento de alegría interior, de dinamismo humano y de vitalidad, y sobre todo la paz duradera, son signos del Espíritu Santo. Las inquietudes, la tristeza, el desánimo, la vuelta de mis complicaciones psicológicas personales, son signo del «mal espíritu», que nos refrena, nos bloquea o quiere que retrocedamos. En el segundo caso, las cosas se invierten: la tristeza y el malestar conmigo mismo son sin duda signo de que no voy por el buen camino; es un intermitente que me invita a cambiar de vida.

Apliquemos esto a nuestro ejemplo. Si puedo reconocer con

---

<sup>11</sup> Sobre el «tentador» o el «maligno», cf supra, pp 242s.

<sup>12</sup> Cf sobre este punto el fascículo de J. GOUVERNAIRE, *Mener sa vie selon l'Esprit*, suplemento a *Vie chretienne* 204 (1986)

<sup>13</sup> *Ib.*, 5



toda equidad que mi actitud con los amigos tenía por objetivo animar el encuentro, sembrar alegría, procurar un buen entendimiento entre todos, no tengo por qué inquietarme. La tristeza que siento es simplemente consecuencia del cansancio físico o nervioso, de la descomprensión después de un momento fuerte, quizá de mi temperamento algo ciclotímico. Quizá incluso una tentación que se presentaría en lo mejor de mi dinamismo. Lo que necesito es simplemente dejar pasar el tiempo, descansar o simplemente dormir. Mañana todo se verá más claro y despejado. En cualquier caso, no hay que tomar en serio tales pensamientos: me hacen daño.

Si, por el contrario, me doy cuenta de que he buscado sobre todo hacerme notar, que he hecho el payaso, que me he mostrado algo provocador con una determinada persona del grupo, que me he explayado hablando mal de los ausentes, que había en mi comportamiento deseos de mostrarme superior a alguien de quien estoy celoso, etc., entonces tengo que preguntarme si la tristeza que siento no será una advertencia de mi conciencia: «¿Qué buscas al actuar así? ¿No tendrías que arrepentirte de palabras o actitudes que han podido herir a otros? Y, en fin, ¿no es ese comportamiento signo de tu frivolidad, de tu superficialidad, de tu deseo de aparentar, que no sólo son de este día, sino de tu comportamiento en general?». Esa tristeza es un signo del Espíritu de Dios, que me advierte que, si sigo viviendo así, no avanzaré por el buen camino ni llegaré a ser feliz.

El discernimiento espiritual me muestra igualmente cómo debo conducirme en un período en el que me siento desanimado, deprimido, «por los suelos». Me dice en particular que nunca debo tomar una decisión cuando me encuentro en este estado.

La buena práctica del discernimiento exige en la mayoría de los casos la pedagogía de la apertura y el acompañamiento. Esto vale especialmente para los jóvenes, que se encuentran inmersos y arrastrados en unas dudas interiores que atraviesan sin entender nada de lo que les ocurre. La apertura al otro, la escucha de sus reacciones, evitan engaños y ayudan a encontrar la verdad.

El discernimiento espiritual ha de ponerse en práctica tam-

bién cada vez que se va a tomar una decisión grave en la vida: elegir una profesión o asumir un compromiso importante, decidir casarse, etc.

## 2. El Espíritu es Amor y Don

La tradición cristiana occidental, inspirada en san Agustín, ha desarrollado una concepción según la cual el Espíritu es la personificación del amor entre el Padre y el Hijo. En Dios, que es todo amor, está «el que ama, el que es amado y el amor». El Espíritu es la personificación por excelencia del amor de Dios. Es el amor mutuo del Padre y del Hijo el que hace que «proceda» el Espíritu de Amor. Es la «quintaesencia (subjetiva) del amor recíproco del Padre y del Hijo, en cuanto que se manifiesta como el vínculo que los une» y «como el fruto (objetivo) de este amor» (H. Urs von Balthasar)<sup>14</sup>. Este Amor personificado es el que es enviado a los hombres para establecer su comunión con Dios. El Espíritu es de este modo al mismo tiempo el vínculo de unidad en Dios y entre Dios y la creación; en ambos casos es el vínculo del amor. Como todo amor que habita en nuestro interior, el Espíritu es el Amor que viene de Dios, que está presente en nosotros y nos llama.

Este mismo Amor es Don. La definición del Espíritu como Don es igualmente tradicional. Expresa lo mismo de otro modo. El gran teólogo francés Yves Congar (1904-1995) reúne así los numerosos testimonios del Espíritu-Don, tanto en Oriente como en Occidente. Para Agustín, el Don, como nombre propio del Espíritu, es un nombre personal, porque se refiere no sólo a los donatarios sino también al «Donante»<sup>15</sup>. En el orden de la Trinidad eterna, el Espíritu es el acabamiento del movimiento eterno de intercambio. En el orden del envío a los hombres, es el acabamiento de la comunicación de Dios. El Don mutuo del Padre y del Hijo se convierte en el Don común a los hombres.

---

<sup>14</sup> H. URS VON BALTHASAR, *o c.*, 151.

<sup>15</sup> Cf *infra* pp. 479-481, lo que se dice sobre los nombres relativos en la Trinidad.

Porque el Dios unico es «tres» y no cae en el narcisismo de un cara a cara cerrado en si mismo «El Espiritu rompe la posible suficiencia del “cara a cara” entre las dos primeras figuras. Es la apertura de la comunión divina a lo que no es divino» Asimismo, «es el “extasis” de Dios hacia su “otro”, la criatura» (C. Duquoc)<sup>16</sup>

Y Congar aborda igualmente la cuestión de la femineidad del Espiritu. Si el hombre y la mujer, en su misma diferencia, son imagen de Dios, ha de haber en Dios algo que corresponda a la masculinidad y a la femineidad. Hemos encontrado la dimensión materna de Dios en los profetas. El termino hebreo *ruah*, soplo, es de genero femenino. La atribución de la femineidad al Espiritu es mas bien un hecho de tradición, pero esta es muy cambiante en los autores y parece difícil descubrir en la Trinidad la analogía familiar del padre, la madre y el hijo. En cualquier caso, se trata de una pista que conviene no pasar por alto.

---

<sup>16</sup> Citado por Y. M. J. CONGAR o.c. III 201

## ¿Tres personas en Dios?

La confesión cristiana de la Trinidad es una paradoja: ¿cómo se puede pretender mantener la fe monoteísta y al mismo tiempo afirmar que ese Dios único está constituido por tres personas distintas? ¿No hay en esto una contradicción en los términos? Tanto para el judaísmo como para el islam, con los cuales los cristianos han dialogado en controversias pluriseculares, la Trinidad es inaceptable, simplemente porque es una regresión politeísta.

Los catecismos de antaño resolvieron la cuestión formulando una especie de álgebra que explicaba en qué sentido se podía concebir que  $1 = 3$ . La fe no se nutría de esta abstracción, y muchos cristianos se preguntaban, y se siguen preguntando, si su vida de fe cambiaría mucho si se les dijera que en Dios hay cuatro personas. ¿No se trata de una afirmación absolutamente teórica, sin consecuencias concretas? El filósofo Immanuel Kant decía ya en el siglo XVIII que «de la doctrina de la Trinidad tomada al pie de la letra no se puede sacar absolutamente nada para la práctica»<sup>1</sup>. Afirmer esto es lo mismo que decir que no hay nada en la Trinidad que pueda interesar a los hombres.

Resulta, sin embargo, que en la teología antigua y medieval la Trinidad ha dado lugar a análisis metafísicos que constituyen un esfuerzo genial del espíritu humano. Encontramos el hecho sorprendente de que el concepto de *persona*, que tan

---

<sup>1</sup> I KANT, *Le conflict des facultés*, en *Oeuvres philosophiques* III, Gallimard, Paris 1986, 841 (trad. esp., *Contienda entre las facultades de Filosofía y Teología*, Debate, Madrid 1992)

destacado lugar ocupa en nuestra cultura occidental de cara a la significación del carácter único e irreductible de cada ser humano, empezó elaborándose a propósito de las personas divinas

Más tarde, en el gran movimiento filosófico de Europa occidental que va de Descartes a nuestros días, el tema o la idea de la Trinidad ha desempeñado un papel capital. La Trinidad «dio que pensar» a numerosos filósofos, de los cuales el más importante es sin duda Hegel (1770-1831). Todo su sistema está construido sobre una estructura ternaria: Lógica, Naturaleza, Espíritu, inspirada en la doctrina de la Trinidad cristiana. Así como, según Pascal, ni al Sol ni a la muerte se les puede mirar a la cara, así también la Trinidad supera directamente toda concepción humana, pero su luz permite dar cuenta y razón de muchas cosas.

Hoy, el problema de Dios se plantea con tal agudeza que Walter Kasper llega a decir que la confesión trinitaria de Dios es la única que puede dar una respuesta válida a la impugnación del ateísmo. «La respuesta a la cuestión moderna de Dios y a la situación del ateísmo moderno no puede ser más que el Dios de Jesucristo, la confesión trinitaria, que es menester rescatar de su marginalidad para hacer de ella la gramática de la teología»<sup>2</sup>

La dificultad misma del tema hará este capítulo inevitablemente arduo. Dada la pedagogía seguida en este libro, es indispensable mostrar, como hicimos a propósito de la confesión de Cristo como Hijo de Dios, por qué y como la fe cristiana, que no ha querido renegar nunca del monoteísmo heredado de la fe judía, ha ido formalizando cada vez más el dogma de la Trinidad. Esto nos impone un recorrido a través de la Escritura y por los primeros siglos de la Iglesia, período a través del cual los datos de la fe trinitaria se fueron elaborando en un discurso doctrinal coherente. Que nadie se sorprenda de los debates y conflictos que esta elaboración provocó. Nuestros padres en la fe no eran todos santos, y muchas consideraciones humanas interfirieron en los problemas de la fe. Pero sus mismas querellas son signo de que se tomaban es-

<sup>2</sup> W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, Cerf, Paris 1985, 7

tas cosas extremadamente en serio, ya que veían que estaba en juego el sentido de las promesas que el cristianismo dirige a los hombres. Si, por desgracia, Dios no fuera en sí mismo tal como se ha manifestado a nosotros, nos enfrentaríamos con una «revisión desgarradora» de todo el contenido del cristianismo. Cuesta trabajo entenderlo hoy, cuando parece superfluo discutir por cuestión de convicciones religiosas.

Se trataba de mostrar que la Trinidad no contradecía el monoteísmo, sino que revelaba su profundidad. Se trataba también, y quizá más aun, de mostrar el interés que una afirmación tan paradójica podía tener de cara a la salvación de los hombres.

Pero el recorrido histórico, por necesario que sea, no puede bastar. Será necesario prolongar las cosas mostrando la significación de la Trinidad para nuestro sentido de Dios y del hombre. Puede que el lector se sienta decepcionado en lo que respecta a la conciliación racional de la unidad y la trinidad divinas, porque un misterio así no puede sino escaparse al control de la razón humana. Lejos de ser irracional, es más bien superrracional. La teología tiene que hacerse modesta y, a veces, balbuciente. Pero no puede retroceder ante la dificultad del misterio. Lo más importante para ella es ayudarnos a descubrir que este misterio concierne directamente a nuestra propia relación con Dios, Padre, Hijo y Espíritu.

## I LA GENESIS DE LA DOCTRINA TRINITARIA EN EL NUEVO TESTAMENTO

### *Ausencia y presencia de la Trinidad*

Empezaremos haciendo una constatación sorprendente: el término «Trinidad», que expresa un dogma central de la fe cristiana, está ausente del Nuevo Testamento. No apareció hasta bastante después, hasta mediados del siglo II en Oriente (*trias*, Teófilo de Antioquía) y comienzos del siglo III en Occidente (*trinitas*, Tertuliano). Lo mismo ocurre con el término «per-

sona», por lo menos en sentido riguroso. La aparición de un vocabulario nuevo va unida a la primera toma de conciencia de la dificultad planteada por la doctrina cristiana.

Pero entonces, ¿qué pensar de la enseñanza del mismo Nuevo Testamento? Sin estar la palabra «Trinidad», ¿está al menos presente la idea? Se ha sospechado, y se sigue sospechando, que la doctrina de la Trinidad es en gran medida una invención de la Iglesia, que habría empezado divinizando al hombre Jesús para luego personalizar el poder de Dios que es el Espíritu. Nos hemos topado ya con estas dificultades al tratar de la divinidad de uno y otro. Partamos ahora de los testimonios mismos del Nuevo Testamento, en los que se usan tres nombres: el Padre, el Hijo y el Espíritu. Estos tres nombres ¿son nombres divinos?

*La confesión de fe primitiva:  
tres nombres recapitulados en un único Dios*

Busquemos en primer lugar la respuesta en las confesiones de fe primitivas, matrices de nuestros credos, y en los textos de Pablo, que están entre los más antiguos del Nuevo Testamento. Se presentan tres nombres, tres nombres que intervienen a nuestro favor en la historia de la salvación, de cuyo comienzo se da testimonio en el Antiguo Testamento. Contentémonos con llamarlos así, con el fin de no proyectar en el Nuevo Testamento un vocabulario que no es el suyo. Pero se ve que se trata de tres nombres propios, o de tres «sujetos».

La primera predicación de Pedro, llamada *kerygma* y colocada en los Hechos el día mismo de Pentecostés, propone un relato articulado sobre estos tres nombres, como muestra esta breve cita: «Dios ha resucitado a este, que es Jesús, de lo que todos nosotros somos testigos. Exaltado, pues, por la diestra de Dios, y habiendo recibido del Padre el Espíritu Santo, objeto de la promesa, lo ha derramado. Esto es lo que estáis viendo y oyendo» (He 2,32-33).

Esta proclamación asocia estrechamente los tres nombres: remite en primer lugar al origen de todas las cosas en Dios; recuerda lo que acaba de pasar con Jesús, muerto y resucitado; e interpreta, en fin, el presente: el don del Espíritu.

En san Pablo son numerosas las formulas que asocian los tres nombres. Retengamos solo las dos siguientes, que son expresiones estilizadas del papel de cada uno de los nombres

«Hay diversidad de dones espirituales,  
pero el *Espiritu* es el mismo,  
diversidad de funciones,  
pero el mismo *Señor*,  
diversidad de actividades,  
pero el mismo *Dios*,  
que lo hace todo en todos» (1Cor 12,4-6)

«Hay un solo cuerpo y un solo *Espiritu*,  
como una es la esperanza a la que habeis sido llamados  
Hay un solo *Señor*,  
una sola fe, un solo bautismo  
y un solo *Dios, padre* de todos,  
que esta sobre todos, por todos y en todos» (Ef 4,4-6)

En estas dos enumeraciones cada nombre tiene sus propias actividades. Pero se habra notado su orientacion: el movimiento sube del *Espiritu*, por el *Hijo*, al *Padre*. Es el movimiento ascendente de la fe del creyente que conduce al *Dios unico*. Las formulas tienen intencionadamente un ritmo para subrayar la estrecha solidaridad de los tres en la realizacion de la salvacion de los hombres. El aspecto ternario esta igualmente ligado al aspecto unitario, por la acumulacion de «un solo» o «el mismo», que convergen hacia la unicidad ultima del *Padre*. El *Espiritu* y el *Hijo* se sitúan en dependencia del *Padre*, que aparece como el *Dios unico*. La triada es «sentida» en la unidad de *Dios*, en quien se recapitula, sin justificarse sin embargo en el plano de la razon.

Entre estas formulas se puede mencionar tambien el mandato de bautizar, que se encuentra al final del evangelio de Mateo: «Id, pues, y haced discipulos mios en todos los pueblos, bautizandolos en el nombre del *Padre* y del *Hijo* y del *Espiritu Santo*» (Mt 28,19)

Hoy se reconoce que el origen de estas palabras es relativamente tardio, sin duda liturgico. No puede tratarse de una formula del propio *Jesus*. No obstante, indica una relacion muy primitiva entre la confesion de los tres nombres y la celebra-



cion del bautismo La referencia a los tres nombres era central en la fe cristiana

Se podrian invocar otros muchos textos Bastan estos para mostrar como el Nuevo Testamento tiene un sentido muy agudo de la proximidad y mutua solidaridad de los nombres del Padre, del Hijo y del Espiritu Se «cuentan juntos» para formar una unidad superior

### *Orden y «jerarquia» de los tres nombres*

No obstante, de los tres nombres, solo al Padre se le llama de manera formal y habitual Dios, porque el es el origen y la fuente de los otros dos nombres Al Hijo solo se le llama formalmente Dios seis veces (K Rahner) en el Nuevo Testamento, el cual procura no hacerlo nunca cerca de la mencion de Dios Padre, con el fin de no hacer pensar que hay dos dioses En tales casos al Hijo se le llama Señor, pero este titulo de Señor (*Kyrios*) es un titulo propiamente divino Al Espiritu Santo nunca se le llama Dios, lo que posteriormente planteara dificultades Sin embargo, como Dios es Espiritu, y el Nuevo Testamento le reconoce al Espiritu actividades divinas, su asociacion con el Padre y con el Hijo no resultaba problematica

De hecho el Nuevo Testamento establece una cierta jerarquia entre los tres nombres, por el mero hecho de que el Padre es el unico que envia sin ser enviado, el Hijo vive su envio en forma de obediencia a la mision recibida y el Espiritu, por su parte, es enviado de parte del Padre por el Hijo

Asimismo hay un orden recurrente entre los tres nombres, un orden que coloca al Padre en primer lugar, al Hijo en segundo lugar y al Espiritu en tercero, bien se presente este orden de manera descendente (Mt 28,19-20) o ascendente (Ef 4,4-6) En un caso, es el movimiento de Dios hacia nosotros el que se subraya, en el otro, es el que va de nosotros a Dios El primer orden se refiere evidentemente al envio en mision que parte del Padre y llega al Espiritu Este orden se hara normativo en la tradicion eclesial y determinara el desarrollo de la doctrina trinitaria<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Sin embargo no expresa toda la realidad Existe una reciprocidad entre

## Vuelta al testimonio de Jesús

Hemos partido de los testimonios de la fe y de los primeros testigos. ¿Podemos decir algo acerca de las palabras del mismo Jesús a este respecto? Jesús nos habla de Dios, del Dios creador del Antiguo Testamento, del Dios único, como de su Padre; nos habla también del Espíritu, prometiendo enviarlo a sus discípulos de parte del Padre. Él mismo se presenta como el «Hijo» en un sentido absolutamente original. Nos hemos encontrado ya con la confianza de Jesús: «Nadie conoce perfectamente al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo» (Mt 11,27)<sup>4</sup>. Tal conocimiento supone una profunda intimidad entre ambos.

Lo que está presente en los evangelios sinópticos aparece orquestado en el discurso más explícito, pero también más tardío, fruto de la meditación de san Juan. Se esboza en él un movimiento de reflexión sobre la relación de Jesús con Dios. El Hijo es para nosotros el rostro mismo del Padre: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre», le contesta Jesús a Felipe; y sigue diciendo: «¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?» (Jn 14,9-10). Repite incluso, hasta convertirlo en una especie de *leitmotiv*: «Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre en mí» (14,11). «Todo lo tuyo es mío» (17,10). Hay pues una especie de inmanencia mutua entre uno y otro. Su vida consiste en una comunicación y un amor constantes.

## Conclusión

¿Está presente la Trinidad en el Nuevo Testamento? Si por esto se entiende la doctrina formulada y desarrollada en la forma

---

el Hijo y el Espíritu en sus misiones salvíficas. En el Antiguo Testamento, el Espíritu interviene antes que el Hijo y como para prepararle el camino. ¿No es acaso el Espíritu del Señor el que envía al Hijo? (según Is 48,16 y 41,1, citado en Lc 4,18). Según Mateo y Lucas, el Hijo nace por la iniciativa del Espíritu Santo. Desciende sobre Jesús en el momento de su bautismo. Jesús inicia su misión «movido por el Espíritu». Hay por tanto una misteriosa reciprocidad entre el Hijo y el Espíritu.

<sup>4</sup> Cf supra, p. 271.

de «un solo Dios en tres personas», ciertamente no. La cuestión se plantea en otros términos los tres nombres que son revelados y que estructuran juntos y de manera permanente el acontecimiento de la salvación ¿son verdaderamente nombres *divinos*? A esta pregunta se puede responder sí, sin vacilar, ya que su asociación, confirmada, como hemos visto, por lo que se dice en particular del Hijo y del Espíritu, pone de manifiesto que pertenecen al mismo orden o al mismo «ambito» de realidad, al ámbito propiamente divino.

¿Ponen en cuestión estos tres nombres divinos la unicidad de Dios? Los autores del Nuevo Testamento no se plantean la cuestión en términos de ecuación. No esperamos de ellos una explicación en toda regla. Para ellos no había más que un Dios, el Padre. Este se manifestaba a través del envío del Hijo y del Espíritu, que estaban totalmente sometidos a él. Ireneo traducirá más tarde esto diciendo que el Hijo y el Espíritu son las «dos manos» de Dios. Ninguno de los tres actúa por separado dentro del fortísimo vínculo «jerárquico» que los une. Es una única potencia divina la que actúa a través de estos tres nombres.

Al término de la lectura del Nuevo Testamento la dificultad intelectual permanece íntegra. Pero se ha manifestado una realidad absolutamente nueva. A través del Hijo y del Espíritu, es el Dios único y Padre el que viene «en persona» a nuestro encuentro y se da a nosotros. El Espíritu, que habita en las profundidades de la vida divina, viene a habitar en nosotros. Los primeros testigos se quedan atónitos ante esta desconcertante comunicación de Dios a los creyentes. Tal es la convicción que impregna las confesiones de fe primitivas, condicionando la estructura de nuestro credo.

Pero entonces, se pensará quizá, ¿no se salva la unidad divina en detrimento del Hijo y del Espíritu, que parecen «subordinados» al Padre? Los primeros textos del Nuevo Testamento encierran ya esta ambigüedad, preguntándose por la presencia del Hijo en Dios antes de su manifestación terrena<sup>5</sup>. Será tarea de los siglos posteriores el aclarar las cosas, en la medida en que esto es posible. Lo que dará lugar a largos debates.

---

<sup>5</sup> Cf supra, pp 408-418

## II. DE LA TRINIDAD MANIFESTADA EN LA HISTORIA A LA TRINIDAD EN SÍ MISMA

Dejamos ahora el testimonio del Nuevo Testamento para recoger el de la Iglesia antigua, en particular la de los cuatro primeros siglos, a lo largo de los cuales se elaboró formalmente lo que hoy conocemos como el «dogma de la Trinidad». Toda la reflexión parte del testimonio de la manifestación concreta de los tres nombres divinos en la historia de la salvación. Será en este plano en el que trataremos en primer lugar la relación de la Trinidad con la unidad divina. Luego, en un segundo momento, la cuestión se desplaza: si es Dios el que se manifiesta a nosotros a través de estos tres nombres, ¿qué pasa con él? ¿Existe una correspondencia real entre la manifestación trinitaria de Dios en la historia y el ser eterno de Dios? ¿Qué nos garantiza el que Dios se manifieste a nosotros tal cual es? ¿No «se habría hecho» trinitario en el momento de la creación, o incluso sólo con ocasión de la encarnación?

### *Dos tentaciones capitales*

Cuando los teólogos cristianos se enfrentaron con el problema de la conciliación de la unidad divina y de la Trinidad, se toparon con dos tentaciones capitales. La primera surgía de una evidencia. El cristianismo no podía renunciar al mono-teísmo bíblico, precisamente cuando la filosofía griega, en sus principales representantes, Platón, Aristóteles y luego Plotino, habían aceptado esta concepción. El panteón de los dioses se había convertido en un asunto de mitología. En definitiva, no hay más que un solo principio del universo, el que Platón llamaba «el Bien», Aristóteles «el pensamiento del pensamiento» o el primer motor del universo, objeto del deseo universal, y Plotino «el Uno». Los cristianos eran ya griegos, formados en las escuelas helenísticas. Su deseo era por tanto armonizar espontáneamente la novedad cristiana con sus convicciones filosóficas.

Algunos, demasiado tentados por este tipo de conciliación,

tuvieron pues la idea de reducir los tres nombres divinos a la singularidad de un único sujeto. Unos consideraban, por ejemplo, que Cristo es el Padre mismo que se encarnó, sufrió y murió. Otros, usando un lenguaje político, sostenían el principio de la «monarquía» divina, un solo Dios y Señor del universo. Otros, en fin, más filósofos quizá que los anteriores, consideraban que los nombres del Padre, el Hijo y el Espíritu no hacían sino expresar los diversos aspectos que adopta Dios para manifestarse a nosotros. El Hijo y el Espíritu serían sólo *modos* de expresión de un único Dios. De ahí su nombre de «modalistas».

Más tarde, el mismo principio del mantenimiento de la unidad divina dará lugar a otra tentación. Puesto que Dios es único, el Hijo y el Espíritu no pueden ser Dios en el mismo sentido que el Padre. Por lo demás, en la misma Escritura existe una jerarquía entre los tres nombres. Por otra parte, en la filosofía griega era bien conocido el esquema de una emanación degradatoria de los tres primeros principios; por ejemplo, el Uno, la Inteligencia (*nous* o *logos*) y Alma del mundo. Pero el segundo y el tercero son inferiores al primero y, en rigor, no son Dios. Era pues tentadora la aproximación del enunciado de la Trinidad cristiana a esta concepción.

De este modo, se llega a una formulación de la Trinidad en degradación, siendo el Hijo una criatura del Padre —criatura muy superior—, y el Espíritu a su vez una criatura del Hijo. Con respecto a nosotros son tan superiores que podemos llamarlos Dios. Pero con respecto a Dios siguen siendo criaturas. Esta es la dificultad, ya encontrada con la divinidad de Jesús, que se manifiesta con Arrio (ca. 280-ca. 336) en Alejandría y que recorrerá todo el siglo IV.

### *La Trinidad en la historia de la salvación*

¿Cuál fue la respuesta de los Padres cristianos ante estas manifestaciones, que inmediatamente parecieron poner en peligro el edificio mismo de la fe? En el siglo III, ante la primera corriente, estos escritores se contentaron con subrayar la perfecta unidad de acción del Padre, el Hijo y el Espíritu en la

historia de la salvación. Esta supone una sucesión de «disposiciones» históricas que ponen de manifiesto la distinción de los tres nombres en su actuación en favor nuestro, pero dentro de un único designio.

Ireneo de Lyon, hacia el 180, no conoce todavía el término «Trinidad». Pero tiene un sentido muy agudo de la unidad concreta de los tres nombres divinos. Nos dice así que el Padre lo ha creado todo, gracias a sus dos manos que son el Hijo y el Espíritu. Es la expresión plástica de una acción realizada solidariamente por los tres. He aquí cómo presenta los papeles del Padre, del Hijo y del Espíritu: «Dios lo puede todo: habiendo sido visto en otro tiempo por mediación del Espíritu según el modo profético (= Antiguo Testamento), y habiendo sido visto luego por mediación del Hijo según la adopción (= Nuevo Testamento), será visto de nuevo en el reino de los cielos según la paternidad, el Espíritu prepara de antemano al hombre para el Hijo de Dios, el Hijo lo conduce al Padre, y el Padre le da la incorruptibilidad y la vida eterna»<sup>6</sup>.

De este modo, la historia de las intervenciones divinas en el mundo se va atribuyendo sucesivamente a un agente principal, siguiendo una línea ascendente que va del Espíritu al Padre: en el Antiguo Testamento, el Espíritu hace hablar a los profetas que anuncian; en el Nuevo, Jesús mismo revela al Padre y hace de nosotros sus hijos adoptivos; en la vida bienaventurada, en fin, el hombre verá al Padre tal cual es.

Se suele acusar a los escritores de teología de esta época de suponer la inferioridad y subordinación del Hijo y del Espíritu respecto del Padre. Las cosas en realidad son muy complejas. Estos primeros Padres no habían encontrado todavía un código lingüístico adecuado para hablar de la Trinidad; y sobre todo pensaban siempre en las manifestaciones históricas del Hijo y del Espíritu. En este plano, el Hijo y el Espíritu están manifiestamente sometidos al Padre para dar testimonio de la unidad de su misión. La comprensión del ser eterno de la Trinidad es entonces muy indirecta.

Los primeros defensores de la Trinidad dieron igualmente cuenta de ella a partir de la imagen política de la monarquía,

<sup>6</sup> IRENEO, *Contra las herejías*, IV, 20, 5.

ya que esta imagen habia servido para impugnar el misterio de los tres. Mostraban así, por ejemplo Tertuliano, como la monarquía divina no excluía el ser administrada por un Hijo y un Espíritu, a quienes Dios mismo comunicaba su poder soberano haciéndolos salir de el mismo. Asimismo, un gobierno no pierde su unicidad por el hecho de estar compuesto por varios ministros cuya acción está siempre concertada bajo la autoridad de su jefe o soberano. El mismo Tertuliano es el primero en emplear a propósito de los tres nombres divinos el término de *persona*, término que significaba en primer lugar un personaje de teatro con su máscara, habiéndose ampliado su significación en el derecho romano para designar al sujeto o al papel social de un individuo notable.

Estas respuestas son evidentemente insuficientes en el plano de la reflexión especulativa. Esto no significa que no tengan un valor profundamente religioso. Son sin duda más elocuentes para los cristianos de hoy que las que vendrán después, más especulativas. Nos permiten en efecto definir la identidad de los tres nombres divinos a partir de su papel respectivo en la historia, y entender la naturaleza de la relación que estamos llamados a entablar con cada uno de ellos. Porque lo que se nos pide es que acogamos en nosotros al Espíritu Santo como huésped interior que viene a santificarnos, que nos abramos al Hijo, como hermanos con un hermano mayor, que consideremos al Padre como quien nos ha adoptado como hijos. Son relaciones diferenciadas suponen a la vez la interioridad más profunda, la relación fraterna y la relación filial. Pues entramos en la red de relaciones que unen a las tres personas divinas entre sí. De este modo participamos en la vida divina.

### *La Trinidad eterna*

La segunda forma de tentación, la que reducía la Trinidad cristiana al esquema griego de la emanación de tres principios, exigía inevitablemente una reflexión más elaborada sobre el misterio de las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu en el seno de la Trinidad eterna. Fue tarea del siglo IV el llevar a cabo una clarificación radical, a través de duros debates eclesiales

Se aplico entonces un gran principio *tal como Dios se ha manifestado a nosotros por su Hijo y su Espiritu, asi es el en si*. De lo contrario, la historia de la salvacion nos presenta un escaparate detras del cual no hay nada, la doctrina de los tres nombres divinos de la Escritura queda reducida a nada, asi como la afirmacion de que Jesus es verdadero Hijo del Padre. Era menester reconocer por tanto que en el misterio cristiano de la Trinidad se encierra algo muy distinto a la idea griega de la emanacion. No podemos creer haber entrado en la vida divina, si el Hijo y el Espiritu no son mas que criaturas.

Pero de este ser eterno de Dios no podemos decir nada si no es partiendo de lo que la historia de la salvacion nos enseña. Las relaciones entre las tres personas manifestadas en esta historia han de remitir a relaciones analogas en Dios mismo, dando por supuesto que en el se encuentran fuera de todos los condicionamientos historicos.

Pero entonces, ¿no volvemos a la imposibilidad de conciliar logica y metafisicamente la unidad y la Trinidad divinas? El argumento de esta incompatibilidad lo condujo a un alto nivel especulativo un representante de la segunda generacion arriana, Eunomio de Cícico (ca. 335-ca. 392), quien formula objeciones semejantes a las que en nuestros dias reiteran los judios y los musulmanes. Basilio de Cesarea respondera aceptando librar el combate en el terreno escogido por el adversario, es decir, en el terreno sutilisimo —por tanto dificil— del lenguaje y los conceptos. La tarea sera retomada una y otra vez en Occidente, desde san Agustin hasta santo Tomas. Siglos de reflexion incesante dan fe suficientemente de la dificultad y abstraccion logica del problema. Tratemos de dar cuenta de ello de la manera mas sencilla posible, pero advirtiendo al lector que las explicaciones seran laboriosas.

### *Apendice el descubrimiento de la nocion de relacion*

El descubrimiento genial de Basilio consistio en reparar en la diferencia existente en nuestro lenguaje entre los *terminos absolutos* y los *terminos relativos*. Los primeros se refieren a la realidad de un ser en si mismo, por ejemplo los tres nombres



«buey», «caballo» y «hombre». Los otros expresan una relación entre dos seres, por ejemplo «hijo», «esclavo», «amigo». Estas palabras no nos dicen nada del sujeto, sino que expresan sólo una relación del sujeto con otro.

Por otra parte, hay en nuestro lenguaje *nombres comunes* y *nombres propios*. Los primeros son válidos para toda una categoría de objetos o de seres vivos. Todos sabemos de qué animal se habla cuando se menciona el nombre «caballo». Los segundos están reservados a una persona en particular, pero no nos dicen nada de lo que es: Néstor puede ser el nombre de un perro o de un hombre.

Estas consideraciones tomadas del lenguaje más corriente permiten articular los términos empleados a propósito de la Trinidad. Pero la atribución a Dios de un término del lenguaje humano conlleva siempre una gran parte de analogía<sup>7</sup> y debe ser purificada de todo condicionamiento terreno. Los términos «padre» e «hijo» son términos relativos que expresan la relación de la generación. Si es verdad que un padre tiene siempre más edad que su hijo —porque no ha podido engendrar hasta llegar a determinada edad—, no es menos cierto que, en tanto que padre, no tiene más edad que su hijo primogénito. El nacimiento de un primer hijo es también el nacimiento de un padre. Antes del nacimiento de este hijo, no era padre; era simplemente hombre. En tanto que son padre e hijo, ambos son perfectamente contemporáneos. Los dos términos son estrictamente *correlativos*. Por otra parte, la procreación tiene lugar siempre dentro de una especie determinada. Ya se trate de un animal o de un hombre, la naturaleza del que engendra y del que es engendrado es la misma.

En Dios, «Padre» es un nombre *relativo* que es al mismo tiempo el nombre *propio* de una persona. En virtud de esto, se convierte en un nombre absoluto que designa lo que es propiamente tal persona divina, a diferencia de las otras dos. En Dios, el Padre es eterno y totalmente padre. Es padre y sólo padre. Su propiedad original se agota en su paternidad. Las mismas reflexiones valen para el Hijo, que es sólo hijo y eternamente hijo. No se distinguen uno de otro más que por esta

<sup>7</sup> Cf supra, pp. 71-73.

relación de origen que los hace Padre e Hijo. Todo lo demás les es común en el marco de una naturaleza única.

Entre un padre y un hijo humanos, la unidad de la naturaleza no es numérica. Pertenecen a la misma especie, pero constituyen cada uno un individuo y por tanto una naturaleza humana particular. En Dios no ocurre así, porque Dios no es materia. De lo contrario tendríamos dos dioses, del mismo modo que tenemos dos hombres. Estos, tomados aparte, son otras muchas cosas que escapan a su relación de parentesco. En Dios no ocurre esto, puesto que el Padre no es más que padre, y el Hijo nada más que hijo. La unidad de su naturaleza es pues de un orden totalmente distinto y no se multiplica. Sigue siendo enteramente común a uno y otro, lo que no puede decirse de los hombres. Sigue siendo numéricamente una, porque la mera oposición relativa del Padre y el Hijo no multiplica la naturaleza, como sucede con los seres humanos. En esto consiste la originalidad de la relación. En Dios todos los atributos son comunes, salvo los atributos relativos, que distinguen lo propio de cada persona. Un poco más tarde, Gregorio de Nacianzo integrará el caso del Espíritu en esta reflexión.

Esta elaboración constituyó un germen de pensamiento que iría creciendo en Occidente a lo largo de los siglos. San Agustín la retoma por su cuenta y la lleva más lejos. Esta atravesará toda la Edad media y llegará hasta santo Tomás de Aquino (1225-1274), que le dará forma definitiva con su doctrina de las «relaciones subsistentes», en la que identificará definitivamente las personas divinas con las relaciones constitutivas de la Trinidad.

### *Hacia una fórmula que recapitule el dogma trinitario*

Este trabajo, por necesario que fuera, no bastaba. Porque las críticas lanzadas durante todo el siglo IV contra el dogma de la Trinidad exigían que se llegara a una fórmula común de confesión de fe en la que todo el mundo pudiera reconocerse. La cosa fue bastante fácil en Occidente, heredero del vocabulario iniciado por Tertuliano, que confiesa «una única naturale-

za o substancia de Dios en tres personas». En Oriente fue infinitamente más difícil, porque la cultura filosófica estaba allí mucho más desarrollada y el lenguaje era más denso y matizado. La clarificación del vocabulario no se producirá hasta el 382, en un concilio en el que Oriente proclama la misma fórmula que Occidente, pero precisando: «una única naturaleza o substancia divina en tres personas o *hipóstasis*<sup>8</sup>». El término *hipóstasis*, más filosófico, venía a reforzar el de «persona» (*prosôpon*), que en griego no tenía el mismo valor que en latín y podía reducirse a la máscara de un personaje de teatro.

Lo que conviene retener de estos debates largos y dolorosos es que la elaboración de la fórmula griega fue un acto concreto de reconciliación entre las Iglesias, aceptando cada una añadir a su vocabulario lo que parecía esencial en el vocabulario de las otras.

### *El sentido de semejante búsqueda*

El lector habrá captado sin duda más fácilmente el sentido religioso y vivo para la fe de la revelación de las tres personas divinas en la historia de nuestra salvación. Se trata en este caso de sus relaciones con nosotros, que es algo que nos afecta muy directamente. También habrá preguntado sobre el alcance de la indagación sobre las relaciones de las tres personas entre ellas y la armonía entre la unidad y la trinidad en Dios. ¿Por qué entrar en razonamientos tan sutiles y abstractos, que van más allá de lo verdaderamente útil para la fe? ¿No se deja llevar aquí la teología por una tentación metafísica?

Esta indagación era, no obstante, necesaria, porque la fe cristiana tiene que ser capaz de expresarse a todos los niveles del lenguaje: desde el más simple, del que se nutren los fieles, hasta el más complejo y elaborado, que permite mostrar a los «intelectuales» exigentes que la Trinidad no es un absurdo ni una contradicción en los términos. Dar testimonio de que la fe es justificable racionalmente es un deber absoluto; renunciar a ello sería su pérdida. Es igualmente digno

<sup>8</sup> Sobre este término, ver *supra*, p. 432.

de mención el que la filosofía más autónoma de los tiempos modernos haya tomado también el relevo de la reflexión sobre la Trinidad.

Hay otra motivación que ha desempeñado un papel importante en muchos de los grandes espíritus de Occidente: se trata de una curiosidad *amorosa*, que quiere saber lo más posible de su interlocutor divino. Una comparación puede servir para aclararlo. El enamorado no se contenta con conocer el rostro y la persona de la amada tal como estos se revelan desde su encuentro. Quiere conocerlo todo sobre ella: su infancia, su familia, sus momentos felices y sus momentos tristes, todos los acontecimientos de su vida. En definitiva, quiere conocer la cara oculta de la persona a la que ama al igual que la cara actualmente presente. Y viceversa. Impulsados por una motivación de este tipo, no han cesado asimismo los físicos hasta conocer la cara oculta de la luna. En el caso de la Trinidad, esta motivación amorosa es espiritual, es una forma de adoración.

Señalemos, por último, que todos estos discursos no agotan en absoluto la realidad del misterio trinitario. Su objetivo es poner de manifiesto que un lenguaje humano inteligente y reflexivo puede abrirse a una enunciación no contradictoria de la Trinidad y encontrar en ella sentido. Dejan lugar para todas las consideraciones más existenciales que se desarrollarán hasta nuestros días.

### III. EL SENTIDO DEL MISTERIO TRINITARIO

#### *Un Dios «diferente» y comunitario*

Dios no es solitario. No lo es, se dirá, por el hecho de la creación. Pero no lo es, desde toda la eternidad, en virtud de su mismo ser. El Dios de la Biblia y del evangelio es un Dios vivo; pero, ¿se puede vivir en la soledad absoluta? ¿No es la vida algo inseparable del movimiento y del intercambio? Un Dios absolutamente solitario, ¿sería un Dios efectivamente vivo?

¿Cómo podría interesarse por «otro» si en sí mismo no tiene ninguna experiencia de la diferencia y la alteridad? ¿Cómo un Dios absolutamente solitario podría definirse por el amor? No podría sino amarse a sí mismo en un amor que, a nuestros ojos, adquiriría inevitablemente un carácter narcisista.

Si Dios es vida, si Dios es amor, es necesario que se den en él mismo las posibilidades de la vida y del amor. Es necesario que viva en un intercambio eterno, que esté constituido por el ir y venir de un amor sin principio ni fin. Es necesario que sea comunidad, e incluso familia. Esto exige que su unicidad pueda integrar en sí misma una verdadera diferencia o alteridad, es decir, una forma de pluralidad que permita al amor no ser un puro y simple amor a sí mismo, sino amor a un ser verdaderamente otro.

Pongamos una comparación con el amor humano. Comparación no significa razón, sin duda; son muchos los datos que habría que trasladar. Hay una cosa fascinante en el amor humano: entre un hombre y una mujer todo es semejante y todo es diferente. Ya se tomen las cosas desde el punto de vista de la anatomía o desde el punto de vista de la psicología, hay siempre una diferencia discreta, pero absolutamente real, dentro de una semejanza fundamental. Semejanza y diferencia de los cuerpos que va desde la composición celular hasta la anatomía y la apariencia externa. Semejanza y diferencia patente en la manera de concebir la existencia, de usar la inteligencia y de vivir en el amor. Estos dos rasgos conjuntamente establecen una alteridad suficiente para que el amor conyugal sea el amor a un semejante y, al mismo tiempo, el amor a un sujeto verdaderamente «otro» y original.

De una manera muy analógica por supuesto, algo de esto ocurre en Dios<sup>9</sup>.

Entre las personas divinas funciona también esta relación de lo mismo y de lo otro. El Padre, el Hijo y el Espíritu son en todo semejantes en cuanto a su ser, ya que los tres poseen

---

<sup>9</sup> Dejemos aquí de lado el hecho de que, en nuestra cultura, hablamos de Dios en masculino. En Dios no hay sexo; Dios asume en sí la unidad de lo que en la humanidad se difracta en la diferenciación sexual. Ya lo hemos visto: Dios creó a la humanidad, hombre y mujer, y esta diferencia es un rasgo de la imagen de Dios en el hombre.

una única naturaleza divina. Pero, al mismo tiempo, son radicalmente diferentes en virtud de sus relaciones de origen. Su intercambio amoroso no es por tanto narcisista; supone una verdadera alteridad. Dios vive en sí mismo la experiencia de la diferencia, y por eso es capaz de amar a otras personas, más diferentes todavía.

*El intercambio trinitario, fuente  
de la creación y de la salvación*

Decíamos más arriba que nuestro principal problema a propósito de Dios no es saber si existe, sino si existimos nosotros para él, es decir, si es capaz de interesarse por nosotros. El misterio de la Trinidad, ¿no nos da una respuesta? ¿Qué «idea» pudo llevar a Dios a crear el mundo y el hombre? Dios encuentra el motivo de la creación porque él es «comunidad» y «familia», es decir, porque en sí mismo hace la experiencia del otro y de la diferencia. Si se ha decidido a crear un ser a su imagen, al que pueda darle y con el que pueda intercambiar, es porque él mismo vive de un amor que es don e intercambio. Para tener deseo de colocar ante sí a otro, a un interlocutor fruto de los propios beneficios, es menester conocer por experiencia el bien del amor a otro.

Para tener deseo de adoptar niños, es necesario tener entrañas de padre y madre. Todos sabemos lo que es la adopción de un niño en una familia. Es una delicada operación de «injerto» familiar, nada fácil: puede salir bien o ser un fracaso. Las motivaciones de los padres en la adopción son por ello esenciales. En el caso de que no tengan niños, no basta el que quieran llenar un vacío personal. Su deseo no puede ser ante todo egoísta. A veces hay padres que ya tienen niños y que quieren adoptar porque han encontrado un niño o una niña que tienen necesidad vital de ello. En todos los casos conviene que el deseo sea ante todo *oblativo*, es decir, deseo de dar y de darse para hacer que viva otro ser y hacerlo feliz.

Es lo que constituye el núcleo de la imagen de un Dios Padre. Dios es Padre porque ha hecho la experiencia eterna de un intercambio amoroso con su propio Hijo. Creándonos no

trata de compensar ninguna carencia. No quiere darse hijos por no tener un Hijo. Quiere, eso sí, que este se convierta en «el primogenito entre muchos hermanos» (Rom 8,29). Su paternidad es inagotable, y ella es la que funda y condiciona todo el proyecto de la creación del mundo.

Pero esta paternidad es también el ofrecimiento de una fraternidad en el Hijo único. De este modo se aleja toda sospecha de una imagen «paternalista» de Dios. La reciprocidad en el amor que Dios quiere establecer con nosotros se inscribe en una misteriosa igualdad entre el y nosotros. Se mantiene su trascendencia absoluta, pero esta trascendencia no es obstáculo para una relación de amor, que supone siempre que las partes se encuentren en un plano de igualdad.

El proyecto de Dios consiste simplemente en compartir su propia vida en un intercambio amoroso que nos haga participar en el intercambio que une al Padre y al Hijo en el Espíritu. Somos y seguiremos siendo hombres, pero podemos ser ya divinizados antes de serlo definitivamente en la gloria de Dios. Volvamos a la imagen de la adopción: esta consiste en el acto por el que unos padres dan a un niño con dificultades para vivir o sobrevivir la gracia de una vida nueva, ofreciéndole compartir su propia vida.

El misterio trinitario es también la condición de posibilidad de toda la historia de nuestra salvación, manifestada por el envío del Hijo y del Espíritu. Hasta ahora hemos tratado de remontarnos de esta historia a la consideración de la Trinidad. Podemos ahora invertir la perspectiva y ver la Trinidad como matriz de todo lo que ha de manifestarse. La creación no es más que el primer momento de la comunicación que Dios quiere establecer con los hombres. Ya que esta ordenada a la encarnación del Hijo, es decir, a la donación absoluta e irreversible por la que el Totalmente Otro viene a asegurar una *solidaridad* perfecta con nosotros. El intercambio al que nos invita empieza por el intercambio entre nuestra naturaleza y la suya. Como decía Ireneo de Lyon, «se ha hecho lo que somos nosotros para hacer de nosotros lo que el es»<sup>10</sup>

<sup>10</sup> IRENEO *Contra las herejías*, V

El amor busca la comunicación, no sólo la de los bienes, sino sobre todo la de las personas. Cada uno trata de comunicar al otro todo lo que puede de sí mismo y, al mismo tiempo, de hacer suyo todo lo que viene del otro. La lógica de la encarnación obedece a la lógica del «todo lo mío es tuyo y todo lo tuyo mío».

El ejemplo de la solidaridad humana, a la que hoy somos particularmente sensibles, puede aclarar la cosa. Porque hay dos formas de solidaridad: la de origen (ligada a nuestra ascendencia familiar, social, cultural, nacional, etc.) y la de elección. La primera funda solidaridades ejemplares; la segunda contiene algo más, en tanto que quien no era solidario por su origen decide asumir una solidaridad lo más completa posible, en particular con los pobres y oprimidos, no para que haya un pobre más, sino para ayudar a todo el grupo a liberarse de su situación de pobreza. Este asume todo lo que el grupo con el que se identifica le aporta de valores humanos, pero quiere también poner sus recursos personales al servicio de una liberación. Este es el esquema al que obedecen la encarnación del Hijo y la donación del Espíritu. Por amor, el Hijo se ha hecho solidario de nuestra condición humana, a la vez para liberarnos del pecado y para comunicarnos su propio Espíritu. La lógica amorosa de la encarnación supone la lógica amorosa de la Trinidad.

### *La cruz, revelación de la Trinidad*

Desde siempre el signo de la cruz se hace enunciando los tres nombres divinos: el Padre, el Hijo y el Espíritu. Esta práctica refleja una vinculación originaria entre la cruz y el misterio trinitario. Ahondando en esta vinculación, la teología contemporánea ve en la cruz, unida a la resurrección, el lugar por excelencia de la revelación trinitaria. Es en efecto en la historia de la salvación, cuya cumbre es la manifestación de Jesucristo encarnado, muerto y resucitado, donde la Trinidad eterna se revela a nosotros de acuerdo con una identidad dinámica.

En la cruz vemos a Jesús comportarse perfectamente como Hijo, en un movimiento de obediencia y de amor de corres-



pondencia al Padre Ese movimiento filial es, en el lenguaje de la existencia humana, la revelación del intercambio eterno por el que el Hijo devuelve todo su ser al Padre que lo ha engendrado La actitud filial de Jesús en la cruz revela su origen

El amor que quiere llegar hasta el extremo reclama una renuncia o pérdida de sí con el fin de poder encontrar al otro Es menester vaciarse de sí mismo —que es lo que significa el término *kenosis*<sup>11</sup>— para que el ser amado pueda «colmarnos» El amor es a la vez riqueza y pobreza El ejemplo nos lo da la cruz, donde se produce la unión de la suprema riqueza con la suprema pobreza, en el desprendimiento total del propio Jesús Pero ocurre lo mismo con el Padre, que se desprende de sí mismo al engendrar a su Hijo El desprendimiento de las personas divinas, puras relaciones en la vida intra-trinitaria, ha de considerarse como el fundamento de todo

Este funda una primera forma de *kenosis*, la de la creación, en la que el Creador entrega a su criatura una parte de su propia libertad Pero Dios solo puede tener este atrevimiento en previsión de una segunda *kenosis*, la de la cruz, en la que el Hijo traslada su generación eterna a la forma humana de la obediencia hasta la muerte Toda la Trinidad, por lo demás, está comprometida en este acto el Padre en tanto que envía al Hijo y lo entrega a la cruz, y el Espíritu en tanto que une a los dos en el tiempo de su distancia

De este modo el anonadamiento sufriente —la *kenosis* de la que habla san Pablo (Flp 2,7)— del final de la vida de Jesús revela el bienaventurado movimiento por el que el Hijo se vacía eternamente de sí mismo para entregarle a su Padre todo su ser Su «manera» de morir remite a su «manera» de nacer La *kenosis* humana de Jesús en su muerte remite pues en Dios a esa misteriosa y eterna *kenosis* por la cual cada persona «se vacía» de sí misma para darse a las otras y enriquecerse con la plenitud de las otras

El itinerario de la vida de Jesús está enteramente orientado por este «peso de la cruz» En la cruz Jesús nos trata como trata a su Padre, amándonos hasta el final Esta *kenosis* his-

<sup>11</sup> Sobre el término *kénosis*, cf Lexico

torica revela el amor absoluto de Dios, un amor mas fuerte que la muerte y el pecado, y, en fin, la verdadera gloria de Dios (H Urs von Balthasar)

Tal movimiento no puede sino estar producido por el movimiento eterno que va del Padre al Hijo, que lo engendra y lo constituye de tal Padre, tal Hijo. La cruz es pues asimismo, por parte del Padre, la revelacion de su paternidad a traves de un acto en el que engendra a su Hijo en medio del sufrimiento que viene de los hombres: el grito de muerte de Jesus equivale al primer grito de un recién nacido (F X Durrwell). Además, en el acto de su muerte, Jesus entrega al Padre su «Espiritu» (Jn 19,30), que sera el don comun del Padre y el Hijo al mundo.

Todo lo que se deja entrever en la cruz se manifiesta a plena luz en la resurreccion. El Padre resucita al Hijo por el poder de su Espiritu, de este modo confirma la pretension filial de Jesus, y revela y actualiza para nosotros su generosidad eterna. Los textos del Nuevo Testamento asocian la cita del Salmo 2,7, «Tu eres mi hijo, yo mismo te he engendrado hoy», al anuncio de la resurreccion (He 13,33, Heb 1,5).

El Espiritu mismo es objeto de intercambio entre el Padre y el Hijo: en la cruz el Hijo «entrega el Espiritu» al Padre, en la resurreccion el Padre da su Espiritu al Hijo para devolverlo a la vida en su humanidad. Pero esta donacion del Espiritu va encaminada tambien a su difusion entre los hombres. El relato joanico muestra tambien a Jesus exhalando el Espiritu sobre sus discipulos la tarde de la resurreccion, con el fin de que, con el poder de este mismo Espiritu, puedan perdonar los pecados (Jn 20,22). El discurso de Pedro el dia de Pentecostes vincula tambien la donacion del Espiritu a la comunidad con el anuncio de la muerte y la resurreccion de Jesus: «Exaltado, pues, por la diestra de Dios, y habiendo recibido del Padre el Espiritu Santo, objeto de la promesa, lo ha derramado» (He 2,33).

Se puede decir por tanto con E. Jungel, teologo luterano contemporaneo que se ha preguntado «en que medida la historia, el ser-hombre de Jesus, es el indicio que lleva a justificar la fe en el Dios trino»: «La doctrina cristiana del Dios trino es la quintaesencia de la historia de Jesucristo, porque es

distinguiendo las tres personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en un Dios único como la realidad de la historia de Dios con el hombre accede a su verdad»<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> E JUNGEL, *Dieu mystere du monde II*, Cerf, París 1983, 205 y 193 (trad esp, *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984)

## La Iglesia y las Iglesias

¿Qué es la Iglesia? Son muchos los diferentes sentidos que se le dan a este término. Para el hombre de la calle, la Iglesia, en particular la Iglesia católica, es una institución poderosa que posee un considerable número de edificios. A menudo aparece en la radio y en la televisión por medio de sus representantes oficiales, obispos en la mayoría de los casos, o en celebraciones, a veces espectaculares. Si a este hombre se le pregunta si está bautizado, en muchos casos responderá que sí, pero de ello no sacará necesariamente la conclusión de ser miembro de la Iglesia. Para eso es necesario que reconozca «tener fe», y aun así pensará en muchas ocasiones que no pertenece a la institución eclesial.

### *La Iglesia jerárquica*

Esta concepción, todavía ampliamente difundida, se ha visto favorecida por el lenguaje de la misma jerarquía eclesiástica. Desde la Edad media, cuando la Iglesia se confundía prácticamente con el pueblo, se ha echado mano del término «Iglesia» para expresar la distinción entre la institución eclesial oficial y visible y la sociedad civil. Así pues, todavía en el siglo XVII se dirá de un joven que entra en una orden religiosa, o de una joven que ingresa en un convento, que «han entrado en la Iglesia», cuando en realidad hace ya mucho que entraron en la Iglesia, desde el día de su bautismo.

Este sentido lo ha ratificado la teología de la Iglesia en los tiempos modernos. La Iglesia son los hombres de Iglesia, es

decir, el papa, los obispos y los sacerdotes, los religiosos y las religiosas. A menudo incluso la Iglesia se confunde con la «jerarquía» de sus diferentes órdenes. Este sentido se encuentra a veces sugerido todavía en documentos contemporáneos. Así por ejemplo, al hablar de períodos turbulentos en los que los cristianos no han dado ejemplo de caridad, se distingue entre la responsabilidad de la Iglesia y la de los «hijos de la Iglesia». Es una manera de decir que aunque los católicos hayan actuado mal, la institución eclesial en cuanto tal está indemne de ese mal.

### *La Iglesia, pueblo de Dios*

No obstante, el Vaticano II, en su documento sobre la Iglesia, titulado *La luz de los pueblos (Lumen gentium)*, ha definido la Iglesia como «el pueblo de Dios», es decir, el conjunto de todos los bautizados y creyentes que la constituyen. Pero este pueblo de Dios está «estructurado» y organizado: tiene una jerarquía de diferentes ministerios. Por *ministerio* no hay que entender los diversos ministerios de un gobierno, sino el conjunto de los servicios de que necesita para vivir. Un ministerio eclesial tiene, a fin de cuentas, poco que ver con el ministerio de un Estado, aun cuando la etimología remita en ambos casos a la misma idea. El que la Iglesia es «el pueblo de Dios» entero es una afirmación fundamental que conviene tener en todo momento presente.

En esta misma dinámica, el Vaticano II ha resaltado la dimensión espiritual de la Iglesia, que es el lugar del don trinitario de Dios a los hombres y el cuerpo «místico» de Cristo en crecimiento. Es por tanto una realidad enteramente original, ya que es al mismo tiempo muy visible en cuanto institución y radicalmente invisible en su realidad profunda.

### *Las Iglesias separadas*

Se habla hoy también de «Iglesias», en plural. Este plural puede tener dos significados muy diferentes. Desde las grandes

rupturas que han afectado a la Iglesia a lo largo de estos dos milenios —rupturas en Oriente con ocasion del concilio de Calcedonia (451), ruptura en 1054 entre Oriente y Occidente (Iglesias ortodoxas e Iglesia catolica), ruptura en el siglo XVI en Occidente entre las Iglesias salidas de la Reforma y la Iglesia catolica—, las grandes confesiones cristianas se presentan como Iglesias separadas entre si en muchos puntos, aunque sigan viviendo fundamentalmente de la fe afirmada en el simbolo de los apóstoles o en el simbolo nicenoconstantinopolitano. Entre estas Iglesias o confesiones cristianas se inicio en el siglo XIX el movimiento *ecumenico*, cuyo objetivo es restablecer entre ellas las relaciones de amor y de plena comunión en la misma fe. Este movimiento es indispensable para el testimonio que tales Iglesias quieren dar del evangelio. Porque la división entre ellas es verdaderamente un testimonio en contra de la unidad de Cristo y de Dios.

### *Las Iglesias locales o particulares*

Pero el uso del termino «Iglesias» en plural tiene tambien derecho de ciudadanía dentro de cada una de las confesiones cristianas, y en particular dentro de la Iglesia catolica. Cada diócesis es una Iglesia local o particular, una Iglesia completa y plenamente efectiva, que vive en comunión con todas las otras Iglesias hermanas y con la Iglesia de Roma, «en virtud de su mayor autoridad por fundación», ya que fue evangelizada por los apóstoles Pedro y Pablo y conserva sus tumbas. Que cada diócesis sea una verdadera Iglesia significa que no es una simple circunscripción de la Iglesia universal. Un departamento frances no es Francia, no merece por si mismo llevar este nombre. Por el contrario, cada diócesis es una Iglesia, es la Iglesia en este lugar y en este momento. La Iglesia universal esta hecha de la comunión de todas las Iglesias entre si.

Son definiciones no enteramente inútiles para saber a que nos referimos cuando hablamos de la Iglesia o de las Iglesias. Es claro que el rostro humano de la Iglesia constituye para muchos una dificultad y un obstaculo. A menudo se oye de-

cir: «Jesucristo sí, la Iglesia no». Será menester pues que nos expliquemos a este respecto.

Será sin duda oportuno, con el fin de salvar algunos escollos, empezar hablando de las vicisitudes de la Iglesia a lo largo de la historia. Sólo así nos será posible abordar su realidad, a la vez visible e invisible, y ver en ella lo que Cristo quiso después de él.

## I. LA IGLESIA EN LA HISTORIA

Consideremos en primer lugar la Iglesia como realidad histórica. Se trata de una institución con dos mil años de antigüedad, que ha llegado hasta nosotros a través de numerosas vicisitudes, en las que se han mezclado cosas buenas y malas. Reparemos en primer lugar en lo bueno; es de justicia, porque se corre el riesgo de olvidarlo. Pero inmediatamente después nos detendremos en lo menos bueno. Conviene tomar conciencia además de que en los españoles de hoy anida con frecuencia una sorda agresividad contra la Iglesia católica, simplemente porque esta ha sido preponderante en España durante siglos, ha ejercido una fuerte influencia en el poder político y ha dado pie a la acusación de clericalismo.

### 1. La Iglesia, realidad histórica: su herencia

La Iglesia cristiana tomó el relevo de las antiguas instituciones religiosas de la cuenca mediterránea y ha constituido una matriz cultural evidente para toda Europa y, más tarde, para el Occidente americano. Nuestras matrices no se encuentran sólo en la Atenas y la Roma paganas, sino también en Jerusalén y en la Roma cristiana. Nuestra herencia es en gran medida la de los valores cristianos, que han hecho dar un gran paso adelante a la humanidad, con la lenta elaboración del respeto a la persona humana y del derecho de gentes, por no citar más

que un punto capital. Pero además toda la literatura, la filosofía, las ideas políticas y el arte, en sus innumerables formas, se encuentran marcados hasta nuestros días por la influencia cristiana, aun cuando el cristianismo esté hoy lejos de identificarse con nuestras sociedades. No olvidemos que fueron los copistas cristianos de la Alta Edad media los que salvaron de su definitiva desaparición las obras paganas de la Antigüedad grecorromana. Entre los artistas, los temas mitológicos se dan la mano con los temas cristianos, desde los «misterios» de la Edad media, origen de nuestro teatro, hasta las tragedias clásicas y las novelas modernas. Vivimos todavía rodeados de símbolos que en su origen son símbolos cristianos.

Se ha dicho incluso que la tradición cristiana favoreció el desarrollo de la investigación científica. La idea de una creación hecha para el hombre y puesta a su disposición desmitologizó el mundo e incitó a los hombres a someterlo a su voluntad descubriendo progresivamente sus leyes. El que luego esto lo hayan usado para el bien o para el mal es otra cuestión. Por muchos conceptos, vivimos de una herencia excepcional. La actividad civilizadora de la Iglesia es algo que se impone.

A lo largo de su historia, la Iglesia ha pasado por situaciones extremadamente diferentes. Durante tres siglos vivió bajo la amenaza constante de la persecución pagana. Esta ciertamente no siempre y en todas partes se ejercía de manera violenta. En el Imperio romano las crisis en la mayoría de los casos fueron locales: se trataba de una ciudad o de una región concreta. Fueron además breves. Sin embargo, en la mentalidad de los cristianos estaba siempre presente la posibilidad del martirio. Por eso es legítimo hablar de la Iglesia de los mártires.

La situación cambia completamente con la conversión de Constantino (313). En pocos años, la Iglesia pasa de una situación de comunidades amenazadas, y a veces clandestinas, a la de representante de la religión oficial del Imperio. Colabora con este y se aprovecha en buena medida de las ventajas que su nueva situación le confiere. Se convierte en una sociedad de derecho público. Pero a medida que se va extendiendo, se va atenuando también el fervor de algunos de sus miembros. Así pues, la búsqueda de la perfección cristiana, realizada



antes por medio del martirio, engendra nuevas formas de vida «perfecta»: eremitas en los desiertos de Siria y Egipto, luego comunidades monásticas, en el desierto primero y más tarde en las ciudades.

Por su parte, los obispos, cuando los funcionarios del Estado son deficientes, ejercen una labor de suplencia. Intervienen en las cuestiones sociales y económicas en una época de recesión en la que el fisco imperial arruinaba literalmente a los campesinos y a los artesanos. Grandes iniciativas que hoy se han convertido en instituciones elementales de un Estado moderno proceden de la Iglesia, como el nacimiento de las actividades hospitalarias. En casos de hambre, la predicación cristiana convierte en un deber de los ricos el compartir con los pobres; pero la exhortación va siempre acompañada por acciones concretas. Basilio de Cesarea prevé el hambre como una posibilidad constante: a mediados del siglo IV almacena grano durante los años de buenas cosechas para venderlo a precio normal en los años de escasez. Entonces organiza una sopa popular, hecha de una mezcla de cereales, que era el alimento básico del pueblo. Funda un hospital de grandes dimensiones, una verdadera ciudad hospitalaria, llamada la «basiliada», en la periferia de Cesarea de Capadocia. La cosa marcha tan bien que desplaza el centro económico de la ciudad. A su muerte, judíos y paganos se unen al cortejo fúnebre reconociendo que, en sus obras de generosidad, había pensado en todos, y no sólo en los cristianos.

Tras la caída definitiva del Imperio romano, la Iglesia pasa a los bárbaros. En períodos oscuros y difíciles, en los que la administración imperial desaparece, la estructura episcopal aguanta e interviene cada vez más en el plano económico y social. Pero esta pendiente es peligrosa, porque los obispos irán adquiriendo un peso político cada vez mayor en la estructuración de la sociedad medieval. La Iglesia se identificará entonces prácticamente con la sociedad, a la que se da entonces el nombre de cristiandad. Es la Iglesia la que mantiene las escuelas y funda las primeras universidades (en Bolonia y en París), en torno a las cuales se reúnen comunidades de maestros y estudiantes de diversas disciplinas. Asiste entonces, como en todas las épocas por lo demás, al nacimiento de nuevas órdenes y congregaciones

religiosas, masculinas y femeninas, que dan testimonio de una profunda vitalidad cristiana.

La cristiandad medieval se quiebra en el siglo XVI con la Reforma protestante. El cristianismo europeo se convierte en campo de batalla de católicos, por una parte, y luteranos y calvinistas, por otra. Volveremos sobre todas las consecuencias negativas que se derivan de esta crisis. No obstante, dio lugar también a una cierta emulación reformadora. Hoy ya no se habla tanto de Contrarreforma católica cuanto de una verdadera Reforma católica, análoga en muchos aspectos a la Reforma protestante. Al siglo XVII se le llamó el siglo de los santos, especialmente en Francia, donde son numerosos y fecundos los movimientos espirituales.

El siglo XVI había sido también el siglo del descubrimiento de las nuevas tierras de América y de la exploración más detallada del Oriente asiático. Para la Iglesia católica fue ocasión de un empuje misionero extraordinario, del que los viajes de Francisco Javier a las Indias, al Japón y hasta las puertas de la China, fueron enfervorizante modelo. El siglo XVII continuó este impulso con las grandes misiones en las nuevas Indias americanas desde el Canadá hasta el sur del continente. En los siglos XVI y XVII fueron los misioneros los que lucharon contra las exacciones de los colonos españoles y portugueses, convirtiéndose en gran medida en defensores de los indígenas. Grandes teólogos dominicos como Las Casas (1474-1566) protestaron con todas sus fuerzas contra las injusticias y atrocidades. Con Vitoria (1483-1546), ampliaron la reflexión cristiana sobre la moral política a la cuestión de la legitimidad o no de la conquista. Fueron en cierto modo los creadores del derecho internacional.

Los siglos XIX y XX tomaron el relevo de este impulso misionero en África y en Extremo Oriente. Muchas Iglesias salidas de la Reforma participaron en este gran movimiento de evangelización. Las Iglesias cristianas se pusieron al servicio de causas humanitarias, especialmente en los países de misión, en los que organizaron la instrucción y los servicios sanitarios.

Rompiendo con la época siniestra de las guerras de religión, las Iglesias dieron también el bello ejemplo del movimiento ecuménico. A este movimiento, nacido en el siglo XIX en el

marco del diálogo entre las diversas Iglesias protestantes, se unió bastante pronto la ortodoxia. La Iglesia católica se asoció a él oficialmente con ocasión del Vaticano II, dando así ejemplo de la «conversión» que una Iglesia puede operar respecto de sí misma.

El siglo XX ha estado igualmente marcado por grandes figuras salidas de las diferentes confesiones cristianas. En el terreno espiritual, piénsese en Charles de Foucauld y en Edith Stein, judía que se hizo carmelita y murió en Auschwitz; en el terreno del pensamiento, en Pierre Teilhard de Chardin, o en teólogos como los padres Henri de Lubac e Yves Congar; en el de la entrega a los pobres, piénsese en Dom Helder Camara y en la madre Teresa; en el terreno del testimonio hasta el martirio, en Yves de Montcheuil, fusilado en el polígono de Grenoble en julio de 1944 por haber acompañado como sacerdote al *maquis* de Vercors, en Martin Luther King, en mons. Romero, asesinado por su toma de posición en favor de los pobres, así como otros obispos y sacerdotes, en dos sacerdotes ortodoxos rusos que atraían a gran cantidad de gente con su predicación evangélica en los últimos tiempos de la URSS. Piénsese, en fin, en los monjes de Tibhirine y en mons. Claverie. La elección de este puñado de nombres es arbitraria e incluso injusta con otros muchos, tan conocidos como estos, así como con todos aquellos cuyos nombres no serán recordados por nadie. Todos, cada uno a su manera, han mostrado que el evangelio puede vivirse en un mundo que se llama «posmoderno» y que el testimonio de la santidad no se ha apagado.

## 2. La cara oscura de la Iglesia

Todo esto es cierto y no puede olvidarse. Pero esta visión no puede ocultar tampoco la otra cara de la vida de la Iglesia católica. Una de las mayores paradojas de la Iglesia es que el don de Dios y de Cristo ha sido confiado a hombres pecadores. A lo largo de la historia la Iglesia nunca podrá escapar a esta contradicción: es radicalmente santa en su origen pero no por ello es menos radicalmente pecadora en su vida, dado que está formada por hombres pecadores. El don de Dios a los hombres

que tiene por mision anunciar y transmitir es absolutamente santo Pero lo lleva en vasos de arcilla, como decia ya san Pablo, y su lucha historica contra las fuerzas del mal es tambien una lucha contra los suyos y contra si misma

Tal es sin duda la raiz del escandalo de tantos cristianos y no cristianos ante la Iglesia Cristo dio ejemplo de una existencia sin pecado, pero no ocurre lo mismo con la Iglesia, a la que algunos han podido llamar, no sin cierta injusticia por lo demas, un «cuerpo de pecado»

¿Como dar cuenta de tal paradoja? A modo de indicacion preliminar, uno sentiria la tentacion de decir, como Jesus ante la mujer adultera «El que de vosotros no tenga pecado que tire la primera piedra» (Jn 8,7) Estas palabras valen para los cristianos y para todos los demas La Iglesia es pecadora porque esta hecha de hombres como nosotros En el momento en que la acusamos tenemos que reconocer en nosotros el impulso hacia el mal y la parte de culpa y de pecado que hay en nuestra vida El catolico no debe olvidar tampoco que al tirar la piedra contra la Iglesia esta arrojandola contra si mismo

Pero esta primera reflexion no puede dispensarnos del reconocimiento del mal y del pecado en la Iglesia y de su necesidad de conversion El tema de la Iglesia que siempre ha de ser reformada (*semper reformanda*), fuertemente desarrollado por los protestantes en el siglo XVII, es aceptado hoy por el lado catolico En el siglo XX la Iglesia catolica ha iniciado incluso un nuevo discurso, el del arrepentimiento y la peticion de perdon Ya Adriano VI reconocia valientemente en pleno siglo XVI los escandalos presentes en la Iglesia catolica y en la curia romana Siguiendo sus huellas, Pablo VI, durante el Vaticano II, dirigio palabras de arrepentimiento a los «hermanos cristianos separados» Juan Pablo II ha reiterado en varias ocasiones palabras de este tipo Ha habido quienes se han burlado, invocando el complejo cristiano de culpabilidad, considerando que no era digno o que otros eran bastante mas culpables Pero el reconocimiento de los propios errores por parte de un organismo social es infinitamente mas dificil que la conversion de una persona Se ve ante la negativa de ciertos Estados a reconocer sus crimenes En esta materia se suele pensar que es al otro al que le corresponde dar el primer paso,

por lo que nunca se hace nada. Por lo que a mí respecta, yo me alegro de este nuevo discurso y deseo incluso que en ciertos terrenos sea más concreto.

### *Numerosas páginas dolorosas*

La Iglesia ha atravesado dos milenios que, a los ojos de la historia, tienen una figura bien diferente. Sería un error considerar el primero como idílico y el segundo como el tiempo de todas las miserias. También en el primero se dejó sentir el peso de lo humano, demasiado humano: conflictos de personas y de sedes episcopales, conflictos de fe, cismas duraderos, celebraciones poco edificantes de ciertos concilios en los que no estaba excluida la violencia, complicidad con el poder político, condenas mutuas, costumbres aún rudas, etc. Pero mantiene su aureola por el impulso expansivo de la Iglesia, el testimonio dado por el gran concierto de los padres de la Iglesia y las iniciativas civilizadoras.

Nuestra memoria está mucho más marcada por los acontecimientos del segundo milenio. Es el período en que en Occidente se empieza a sentir la centralización romana, consecuencia indirecta de la ruptura de 1054 entre las Iglesias de Oriente y de Occidente. La centralización estuvo determinada por la idea de «reformular» gran número de abusos. Fue el caso de la reforma gregoriana del siglo XI. Esta primera reforma, legítima, necesaria y justa en cuanto tal, irá llevando progresivamente a considerar que el papa, portador de la tiara de tres coronas, es superior a los príncipes temporales, a los que puede destituir de sus funciones. Por otra parte, conducirá a una visión cada vez más piramidal de la Iglesia, en la que todo depende de la iniciativa del centro romano. Sus connivencias con los poderes políticos han dado pie a hablar de «cesaropapismo».

A pesar de la implantación de dicho sistema, la Iglesia está en crisis a finales de la Edad media y se manifiestan en ella numerosos abusos. A comienzos del siglo XVI todo el mundo clama «¡Reforma! ¡reforma!». Pero el papa León X acaba de clausurar en 1517 un concilio en Letrán que no ha hecho gran cosa. Por eso rechaza la apelación a un concilio lanzada por

Lutero a finales de ese mismo año. Finalmente el concilio de Trento se reunirá con más de veinte años de retraso (1545-1563) y no será capaz de impedir la división de la Iglesia de Occidente.

Esta situación de poder de la Iglesia la hizo a menudo intolerante con los otros y, más aún, con los suyos. En la Edad media se instituye la Inquisición y se practica la persecución de los herejes. Volveremos sobre esta grave cuestión cuando tratemos del problema de la libertad religiosa<sup>1</sup>. Cuando los Estados Pontificios ocupaban la parte central de Italia, también el papa hacía la guerra y entraba en el juego de los intereses políticos de las alianzas europeas.

En los momentos de crisis, la Iglesia no siempre ha ofrecido el ejemplo de la santidad, ni siquiera de la moralidad, de sus ministros. No se pueden olvidar los escándalos de ciertos papas del Renacimiento (Alejandro VI Borgia, por ejemplo) y de la situación del episcopado en el momento de la Reforma. No basta decir que se trataba de algunos obispos: la imagen misma de la institución se vio afectada.

A lo largo de los tiempos modernos se dejan sentir los efectos beneficiosos de la Reforma católica consecuencia del concilio de Trento. Sin embargo la Iglesia, cada vez más subordinada a la sede romana, no sabe cómo reaccionar ante ciertas audacias misioneras. Lo que es más grave, se queda paralizada frente a un mundo en plena evolución, que cada vez entiende menos y que, además, cada vez se muestra más crítico con ella. El siglo XVIII es el siglo de la Ilustración, de la filosofía y de la confianza incondicional en la razón. Es también el siglo de la crisis de fe en ciertas elites. La Revolución francesa es la señal brutal de una evolución irreversible. Al mismo tiempo es profundamente antirreligiosa y está marcada por valores cristianos evidentes. La conciencia moderna cambia y la Iglesia no se da cuenta de ello.

En el siglo XIX la Iglesia cometió el error de poner bajo sospecha en bloque las exigencias de los tiempos modernos en materia de libertad. No comprendió que algunas de las ideas de la Revolución francesa eran de hecho valores evangélicos

---

<sup>1</sup> Nos ocuparemos de la tolerancia más adelante, pp. 581-594.

secularizados —libertad, igualdad, fraternidad—, y se fue abriendo con demasiada lentitud a los aspectos ineludibles de la modernidad. Vivió más bien en una actitud de condena del mundo, llegando a una ruptura con él. Se ve entonces como una fortaleza asediada que es menester defender, como una especie de partido de la sociedad. Al mismo tiempo va perdiendo en gran medida el contacto con el mundo obrero surgido de la primera revolución industrial.

Aunque la Inquisición sea cosa del pasado, en muchas ocasiones la Iglesia, de manera más sutil, fue «dogmática» en el mal sentido de la palabra. No hay que caer, sin embargo, en el extremo opuesto de dar sistemáticamente la razón a los que expresan ideas nuevas —porque a lo largo del siglo XX, como a lo largo de los siglos anteriores, ha habido quienes han sostenido tesis que rebasaban claramente los límites de la fe cristiana—. Pero podemos reconocer que la Iglesia, hasta la época contemporánea, no ha sabido reconocer el elemento de verdad de ciertos requerimientos y ha permanecido *a priori* reticente al debate, sospechando de sus propios teólogos. Se ha confrontado lentamente, a veces demasiado tarde, con la mentalidad contemporánea. De este modo ha alejado, sin duda, a hombres y mujeres de buena voluntad.

La Iglesia evidentemente no puede bendecirlo todo, pero tiene el deber de aceptar y dejar madurar el debate sobre las cuestiones nuevas que le plantean tanto los cambios de mentalidad como las nuevas posibilidades científicas, hasta ahora impensables. Su tarea consiste entonces en tomarse tiempo para realizar un discernimiento justo sobre lo que es aceptable y lo que no, y pronunciar el «sí» o el «no» en el espíritu del Evangelio. No es posible entrar aquí en asuntos concretos, presentes en el espíritu de muchos. Habría materia para otro libro. Con este espíritu, mons. John Quinn, antiguo presidente de la conferencia episcopal americana, ha establecido el orden del día de un eventual futuro concilio en una conferencia que se ha hecho célebre<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> MONS. QUINN, *Réflexions sur la papauté*, Doc. Cath. 2147 (1996) 930-943.

### La división de los cristianos

Un rasgo indiscutible de la presencia del pecado en la Iglesia es la división de los cristianos. En los primeros siglos de la Iglesia, los paganos podían decir de los cristianos: «Mirad cómo se aman», y este testimonio valía por todas las propagandas. La fe cristiana se difundía en gran medida en esta época a través de los artesanos y los comerciantes a partir de los grandes puertos del Mediterráneo.

Muy pronto, sin embargo, las comunidades cristianas conocieron tensiones que las condujeron a rupturas. En Oriente los conflictos fueron en primer lugar doctrinales. Las grandes asambleas conciliares dieron a menudo origen a un cisma o una separación. Muchas de las Iglesias originadas por estas rupturas han desaparecido. Algunas no obstante siguen vivas, como la Iglesia asiria de Oriente, formada a raíz de los debates de Éfeso y de origen nestoriano (aunque hoy rechaza esta apelación). La segunda ruptura fue propiciada por la definición de Calcedonia en Oriente: todos los que no quisieron aceptar la fórmula de este concilio, que consideraban «maldito», formaron las Iglesias copta, armenia y siria de Antioquía o jacobita, que permanecen separadas del conjunto de lo que se conoce como la ortodoxia calcedoniense. En Occidente, las ocasiones de ruptura estuvieron más bien motivadas por cuestiones relativas a la vida eclesial: la validez del bautismo, por ejemplo.

La ruptura de 1054 es resultado de tensiones seculares entre Oriente y Occidente. Ya durante el siglo siguiente a Calcedonia se había producido una primera ruptura que había durado treinta y cinco años: un inquietante presagio. En 1054 se consumó la escisión con el intercambio de excomuniones. La primera procedía de Occidente y fue pronunciada por el «fugoso» cardenal Humberto —legado de un papa que ya había muerto—. Oriente por su parte, con Miguel Cerulario, patriarca de Constantinopla, le pagó con la misma moneda. En esta ruptura jugaron un papel muy importantes motivaciones políticas y culturales; pero, evidentemente, los cristianos no pusieron el empeño necesario para permanecer unidos. Una escisión es siempre una victoria del amor propio sobre el au-



téntico amor. Desde entonces han transcurrido muchos «siglos de incomprensión y de violencias» (R. Girault), y a pesar de los efímeros intentos de reconciliación de los siglos XIII y XV, los dos «pulmones» de la Iglesia (Juan Pablo II) siguen respirando por separado. Afortunadamente, las excomuniones mutuas fueron levantadas en 1965 por Pablo VI y el patriarca Atenágoras. Pero ambos «pulmones» siguen separados y no celebran la eucaristía en común.

Un elemento nuevo: la gran ruptura de la Iglesia de Occidente en el siglo XVI tuvo como consecuencia ciento cincuenta años de guerras de religión. Los cristianos se masacraron mutuamente en nombre de su fe. En cada país, el grupo mayoritario ejecutaba a los representantes más destacados del grupo minoritario. Así pues, hubo en todos los campos, entre los católicos y entre los protestantes, dentro de los cuales hay que distinguir los luteranos, los reformados (Calvino) y los anglicanos, auténticos mártires de la fe. Por lo que toca a Francia, ha mantenido vivo el recuerdo trágico de la noche de San Bartolomé, el 24 de agosto de 1572.

La historia de las divisiones y los cismas de la Iglesia es el contrasigno por excelencia de la vocación de la Iglesia, consistente en congregar a todos los hombres en la unidad por la que Jesús oró. Cuando van acompañadas de violencias y masacres, estas divisiones son aún más escandalosas. Porque la cruz de Cristo, instrumento por excelencia de salvación y reconciliación, llega a blandirse entonces como arma de guerra. Se entiende por qué el movimiento de reconciliación ecuménica, operante desde mediados del siglo XIX, es esencial, no sólo para las Iglesias en sí mismas, sino también para el testimonio que estas pretenden dar del evangelio en el mundo.

## II. EL ACONTECIMIENTO Y EL MISTERIO EN LA IGLESIA

### I. Al principio: un doble acontecimiento

Después de estas reflexiones históricas, positivas y negativas, sobre la institución eclesial, volvamos ahora a su origen. En su punto de partida y en su fundamento hay un doble acontecimiento: el acontecimiento realizado por Jesucristo, muerto y resucitado, y el acontecimiento del don del Espíritu en Pentecostés. A lo largo de las diversas épocas, la vida de la Iglesia está siempre fundada sobre este doble acontecimiento, sin el cual no sería más que un odre vacío.

#### *El acontecimiento realizado por Jesucristo*

Jesús llamó a la conversión a aquellos con los que se encontró, invitándolos a creer en él. Reunió a los doce discípulos y los «estableció» como signo embrionario del nuevo Israel, es decir, de un nuevo pueblo de Dios que debía abarcar al antiguo. Los formó a lo largo de una convivencia de tres años aproximadamente. Entre ellos le dio a Simón, que acababa de proclamar su fe en él, el nombre de Pedro, haciendo un juego simbólico de palabras, para significar que lo colocaba como piedra de base del edificio que quería construir. A lo largo de estos tres años, los discípulos recibieron la enseñanza de su palabra. Ante ellos realizó actos de misericordia y curaciones, y prolongó estos gestos ya simbólicos con otros que los discípulos entendieron como gestos institucionales. Por ejemplo, no se limitó a alimentar a la muchedumbre con las multiplicaciones de los panes —una forma de invitar a su mesa—, sino que presidió también la cena la víspera de su pasión. En ella distribuyó el pan y el vino diciéndoles: «Esto es mi cuerpo... Este es el cáliz de mi sangre...». Luego fue a la muerte para cumplir la misión del Padre y dar testimonio hasta el final del amor que tenía por sus hermanos.

Tras su resurrección, restauró la comunidad de sus discípu-

los, deshecha por la prueba de su muerte. Ya los había enviado en una misión preparatoria durante su vida pública. Después de la resurrección los envía definitivamente en misión al mundo entero, es decir, en una misión que va más allá de los límites del pueblo judío y se dirige igualmente a los paganos<sup>3</sup>.

Si se puede hacer aquí una comparación con la génesis de la vida, podría decirse que el tiempo de Jesús fue el de la concepción y el «embarazo» de la Iglesia. La muerte de Jesús en la cruz podría compararse con un parto doloroso. Pero todavía falta algo para el alumbramiento completo de la Iglesia.

### *El acontecimiento del don del Espíritu*

El don del Espíritu que viene a completar la donación de Jesús a los suyos constituye el nacimiento público de la Iglesia. Antes de Pentecostés, según los Hechos de los Apóstoles, la comunidad de los discípulos es todavía una comunidad encerrada en sí misma, que no aparece a plena luz del día. A partir de entonces todo cambia. Las puertas se abren y Pedro se presenta ante la muchedumbre para dar cuenta de lo que acaba

---

<sup>3</sup> ¿Es necesario hablar a este respecto de gestos de fundación? ¿Se puede decir que Jesús es el fundador de la Iglesia? A esto hay que responder al mismo tiempo «sí» y «no». Sí, porque la dimensión institucional de ciertos actos de Jesús no puede negarse. No, porque no estamos todavía ante un organismo social concretamente constituido y el porvenir se muestra incierto en un clima de expectación de un próximo fin de los tiempos. Pero en realidad hay mucho más que una *fundación*. Jesús mismo se constituye como *fundamento* de la Iglesia. En el primer caso son los gestos los que se consideran como fundadores, en el segundo, es Jesús quien constituye la Iglesia por el don que hace de sí mismo en el misterio pascual. Es en efecto con su muerte y su resurrección como Jesús «bautiza» a la Iglesia, construyéndola por el don que le ofrece en la eucaristía. No hay que oponer evidentemente *fundador* y *fundamento*. Pero la idea de fundamento nos hace entender mejor por qué Cristo considera a la Iglesia como su propia carne, por qué la imagen usada es la del *cuerpo* o la *esposa*. Es de su costado abierto en la cruz de donde salen, según la visión simbólica de los antiguos Padres, la Iglesia y los sacramentos. «Nadie puede poner otro fundamento que el que está ya puesto, que es Jesucristo» (1Cor 3,11). Ese fundamento es la donación de una persona. La Iglesia no fue fundada por los apóstoles después de él y en recuerdo suyo. Estamos aquí ante un caso muy distinto al de una asociación fundada para mantener vivo el recuerdo de un hombre celebre. Los apóstoles se encontraron desde el principio dentro del edificio del que Jesús era el fundamento.

de ocurrir. Con el derramamiento del Espíritu sobre los ciento veinte discípulos reunidos en Jerusalén, la Iglesia es definitivamente «alumbrada»: empieza a expresarse y proclamarse en la libertad y la franqueza de los hijos de Dios. Y ofrece ya un signo de la universalidad de su misión, porque cada uno oye a Pedro en su propia lengua.

Este doble acontecimiento, realizado por Cristo y el Espíritu, que da nacimiento y constituye a la Iglesia, se inscribe en la historia como algo único e irrepetible. Ese doble don es el don irreversible de Dios a los hombres. Realizado en el tiempo de la historia, viene del pasado. La fundación de la Iglesia tiene precisamente por objetivo el hacerlo cada vez más presente y efectivamente universal. En la Iglesia el acontecimiento se hace institución, sin dejar de ser acontecimiento. Por eso la Iglesia no es una institución «como las demás». El don de Dios, acontecido una vez por todas, permanece siempre actual y se comunica incesantemente. Así pues, la gran tarea de la Iglesia institucional consiste en ser siempre *transparente* al acontecimiento que la constituye.

¿Hay que considerar entonces a la Iglesia como «Jesucristo difundido y comunicado», según la bella expresión de Bosuet, a menudo citada? No exactamente. Porque la Iglesia no es la continuación de la existencia de Jesús; es el fruto del don del Espíritu de Jesús. Así como este quiso ser bautizado en el Jordán con el fin de recibir visiblemente el don del Espíritu, así también derramó este mismo Espíritu que moraba en él sobre todos sus discípulos. El evangelio de Juan lo sitúa la tarde de la pascua (20,22-23) y Lucas el día de Pentecostés (He 2,1-13), y una segunda vez, cuando el Espíritu «cae» sobre los paganos (He 10,44-48). La Iglesia es la realidad del don de Pentecostés siempre presente. Por eso se menciona en el tercer artículo del símbolo de la fe, centrado en la persona del Espíritu. El Espíritu es quien vive en la Iglesia.

## 2. Lo visible y lo invisible en la Iglesia: misterio y sacramento

La Iglesia es por tanto un misterio cuya trascendencia profunda supera infinitamente su faz visible e histórica. Una epístola paulina hablaba ya del «misterio» oculto en Dios que el apóstol tenía el encargo de anunciar: «que los paganos comparten la misma herencia con los judíos, son miembros del mismo cuerpo y, en virtud del evangelio, participan de la misma promesa en Jesucristo» (Ef 3,6).

Pero ese misterio invisible tiene también una cara visible. La dificultad ha consistido siempre en mantener juntos el lado del don de Dios, que supera toda experiencia sensible, y el lado de la institución humana de la Iglesia. Se presentan aquí dos tentaciones. Una sería separar los dos aspectos, invocando una Iglesia espiritual y pura, que sólo Dios conoce, y las asambleas humanas de cristianos que corresponden más o menos al misterio de la Iglesia. La otra es pretender que todo sea inmediatamente divino en la Iglesia, como si Jesús lo hubiera organizado todo en ella, hasta el más mínimo detalle, o como si el Espíritu Santo garantizara automáticamente todo lo que esta decide. Es menester encontrar una vía justa de equilibrio entre estas dos tentaciones.

Para ello, algunos teólogos, desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, han propuesto la expresión de «Iglesia-sacramento». Esta idea se ha abierto paso y ha sido adoptada por el Vaticano II, que describe a la Iglesia como «un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). Se puede decir también que la Iglesia es el gran sacramento de Cristo. ¿Qué significan estas expresiones?

La cita conciliar habla de *signo* y *sacramento*. Un sacramento es en efecto el signo simbólico *visible* de una acción de Cristo *invisible*, expresada con eficacia a través de un conjunto de ritos, gestos y palabras, en beneficio de una persona en la Iglesia. Esta íntima vinculación entre lo visible y lo invisible es lo que constituye su originalidad. En el que se bautiza, se confirma o recibe el cuerpo de Cristo, tiene lugar un verdadero don de Dios.

Ahora bien, tomada en su conjunto, la Iglesia se puede considerar como un gran sacramento, que es un «complejo de sacramentos» o un «sacramento general», distribuido en sacramentos particulares, o un «supra-sacramento». Esto significa que es algo *visible*, muy concreto, portador de un don propiamente divino, que lo supera infinitamente y que es *invisible*. Esta expresión concede el justo relieve a lo divino y a lo humano sin separarlos. La Iglesia sigue siendo una bajo sus dos caras, como es uno el sacramento.

Cristo ha sido llamado también por la tradición cristiana el «sacramento de Dios», ya que en él se produce esta relación de lo divino y lo humano, de lo invisible y lo visible. Él es el sacramento original de Dios para los hombres en un sentido que sólo es válido para él. Él es el sacramento *fundador* de la Iglesia, que es por su parte un sacramento *fundado*, ya que debe todo lo que es al don de Cristo y del Espíritu. Si Cristo es el sacramento de Dios, la Iglesia es el sacramento de Cristo y del Espíritu.

### 3. La Iglesia del Padre, del Hijo y del Espíritu

La Iglesia puede considerarse también como la realización del gran designio trinitario del Padre, del Hijo y del Espíritu, como el Vaticano II subraya con el discreto entusiasmo que le es propio: «A todos los elegidos, el Padre, antes de todos los siglos, los *conoció de antemano* y los *predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos* (Rom 8,29). Y estableció convocar a quienes creen en Cristo en la santa Iglesia, que ya fue prefigurada desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en la antigua alianza, constituida en los tiempos definitivos, manifestada por la efusión del Espíritu y que se consumará gloriosamente al final de los tiempos» (LG 2).

Todo viene pues del Padre, quien desde el principio pensó y quiso la Iglesia. Pero todo pasa también por el Hijo, enviado para congregar a la Iglesia dando su vida por ella. La Iglesia es incluso el *cuerpo* cuya cabeza es Cristo (Col 1,18), y la *esposa* por la que se ha entregado (Ef 5,25), amándola como

a su propio cuerpo y queriendo formar con ella una sola carne (Ef 5,25-32).

Entre la resurrección de Jesús y la resurrección final de la carne está pues el tiempo de la Iglesia, signo vivo de estas dos resurrecciones. Esta vive ya de la resurrección de Cristo como de una realidad presente (Col 2,12-13; Ef 2,6). Pero aguarda también la resurrección universal como un futuro esperado en la fe (Rom 6,5-8). Porque su vida está «escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3; Rom 6,4). Entretanto, la Iglesia, cuerpo «místico» y social de Cristo, es un cuerpo de resurrección al servicio de la comunión y de la unidad de todos los hombres.

El don del Espíritu es esencial para la vida de la Iglesia, como lo fue para su nacimiento. A la Iglesia se la llama por ello «Templo del Espíritu Santo», es decir, su morada entre los hombres. Por el Espíritu de Dios que habita en nosotros, nos convertimos con nuestro cuerpo en templo de Dios (1Cor 3,16; 6,19) y miembros de Cristo (1Cor 6,15). Marcados por el sello del Espíritu, hemos recibido con él las arras de nuestra herencia hasta que se produzca la transmisión final (Ef 1,13-14).

Lejos de desmotivarnos frente a las realidades terrenas y de fomentar una actitud de evasión, una auténtica fe en la resurrección confiere su valor definitivo a toda actividad al servicio de los hombres y del mundo. Nuestra historia concreta, personal y colectiva, se ve afectada por el don de la resurrección; nuestra resurrección será tanto más gozosa cuanto más hayamos vivido en el servicio y en el amor.

La resurrección es ya objeto de una experiencia espiritual discreta, personal y colectiva, que nos hace constatar el progreso de la vida (2Cor 4,12) en medio de tantos maleficios mortales: experiencia del pecado y del perdón; experiencia de la noche de la fe que deja paso a la alegría en la fe; experiencia de la divinización a través de los padecimientos sufridos<sup>4</sup>: una enfermedad grave que nos induce a un nuevo estilo de vida; purificación de la pobreza que desemboca en la alegría perfecta del *Cántico de las criaturas* de Francisco de Asís; pu-

---

<sup>4</sup> Cf P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin*, Seuil, París 1957, 71-102 (trad esp, *El medio divino ensayo de vida interior*, Alianza, Madrid 1989<sup>5</sup>).

rificación de la castidad en todas sus formas, que abre a una ternura oblativa y al respeto por todas las miserias de la carne; purificación de la obediencia, que revela la libertad; lucha por la justicia y contra toda opresión, que abre a nuevas condiciones de fraternidad; despertar a la esperanza de los desesperados y maltratados por la existencia; etc.

#### 4. La Iglesia, una, santa, católica y apostólica

En el credo profesamos que la Iglesia es *una, santa, católica y apostólica*. Estas cuatro «notas» de la Iglesia se han comentado a menudo de manera polémica en favor de la Iglesia católica, con el fin de mostrar que en las otras Iglesias no se cumplieran. De manera más modesta, hoy se dirá que en toda Iglesia verdaderamente digna de este nombre se cumplen en parte, y que en ninguna Iglesia se cumplen totalmente. ¿Cómo no reconocer que el carisma de la santidad se manifiesta también en las Iglesias ortodoxas y protestantes? Por otra parte, cada una de estas notas es una invitación a la conversión y, por consiguiente, un reto lanzado a todos los creyentes.

Las dos primeras notas<sup>5</sup>, la unidad y la santidad, son bíblicas. Así como Cristo es uno, la Iglesia que ha congregado es una (1Cor 12), porque no hay más que un solo cuerpo de Cristo (Rom 12,3-8), un solo pastor y un solo rebaño (Jn 10,16). En virtud de la unidad del Espíritu, «hay un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo y un solo Dios, Padre de todos» (Ef 4,5-6). Pero la unidad es un don original depositado en vasos de arcilla, un don por tanto que se convierte para la Iglesia en una tarea constante.

La santidad es también un don procedente de Cristo y del Espíritu, como se dice en una epístola paulina: «Cristo amó a la Iglesia y se entregó él mismo por ella, a fin de santificarla por medio del agua del bautismo y de la palabra, para prepararse una Iglesia gloriosa sin mancha ni arruga ni cosa parecida, sino santa y perfecta» (Ef 5,25-27).

---

<sup>5</sup> Sobre este punto, cf GROUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des Églises*, Centurion, París 1991, nn 180-193



La Iglesia es santa porque tiene por fundamento a Cristo, que es santo, y ha recibido el Espíritu de santidad. Esta santidad originaria y fundacional no significa, por desgracia, que todos los bautizados sean moralmente santos que merezcan una aureola. Es una santidad divina, que actúa en la Iglesia a fin de transformar la reticente masa humana en un pueblo de santos. La Iglesia pues, como hemos visto, no es santa en la totalidad de sus manifestaciones históricas ni en todos sus miembros. Pero ha formado en el pasado, y sigue haciéndolo en la actualidad, numerosos modelos de santidad, adaptados a las condiciones de vida y a las culturas de las diferentes épocas y pueblos. También aquí la santidad es vivida como un don recibido y como una llamada o vocación que es una exigencia para todos los creyentes.

El término «católico» está ausente del Nuevo Testamento. Aparece por primera vez en un sentido cristiano en Ignacio de Antioquía (muerto hacia el 110). Expresa no sólo la universalidad de la Iglesia, sino, más aún, la plenitud de cada Iglesia local o particular, en virtud de su vínculo de fe y caridad con todas las demás. Cada una merece el nombre de católica porque está en comunión viva con las otras Iglesias, que se extienden por toda la superficie de la tierra. Al principio, esta característica era común a todas las Iglesias. Tras las separaciones de 1054 y del siglo XVI, cada Iglesia ha conservado una característica de las antiguas apelaciones comunes, para hacer de ella una especie de «etiqueta» de su propia confesión. La Ortodoxia ha retenido la ortodoxia, que ha de ser válida para todas en la medida en que sean fieles a la autenticidad del mensaje de la fe. Todas las Iglesias deben ser «evangélicas», pero la tradición protestante ha concedido un relieve especial a este término, expresando así su voluntad de retorno al evangelio. La Iglesia romana, por su parte, ha retenido la palabra «católica», expresando así su vocación universal. Evidentemente el objetivo de la tarea ecuménica consiste en reconciliar estas diversas denominaciones y devolverles su valor original.

La apostolicidad expresa la continuidad de la Iglesia en el tiempo. Una Iglesia es apostólica en cuanto que es continuación de la Iglesia de los apóstoles. Al principio, las grandes

Iglesias podían apelar a un origen apostólico directo. Pronto no fue así. Para expresar la apostolicidad de las Iglesias nacidas después de la era apostólica, Tertuliano pone la imagen de la acodadura de la fresa. El tallo principal alarga un vástago que echa raíces y se desarrolla. Así es como la fe se ha ido extendiendo, según mostraban ya los Hechos de los Apóstoles.

En la apostolicidad de una Iglesia hay que retener dos aspectos simultáneamente: por una parte, esta Iglesia enseña la doctrina de los apóstoles, siempre viva en ella, y profesa la confesión de fe de origen apostólico; por otra, su apostolicidad se expresa por la continuidad del ministerio que tiene su origen en el de los apóstoles y aquellos a quienes estos confiaron las Iglesias. Ha adoptado la forma de la sucesión episcopal, a través de una investidura. Esta se celebra en la Iglesia en forma de imposición de manos y de invocación para que el Espíritu confiera al que es ordenado obispo, sacerdote o diácono los dones necesarios para su cargo y misión. El candidato se integra así en una larga cadena que lo liga al envío original de los apóstoles por Cristo y recibe un nuevo don del Espíritu. Sobre este segundo aspecto de la apostolicidad los debates ecuménicos siguen aún desarrollándose.

## 5. La Iglesia, comunión de los santos

Nuestro credo occidental, conocido como «símbolo de los apóstoles», menciona igualmente en el contexto eclesial del tercer artículo la «comunión de los santos». Esta expresión ha tenido diversas significaciones a lo largo de los tiempos. En el credo, constituye un desarrollo de la «santa Iglesia» y de la «Iglesia católica». La comunión de los santos es la comunión de fe y amor entre todos los creyentes. Esta comunión supone entre ellos una solidaridad que les permite compartir entre sí todo lo bueno que hacen en virtud de la gracia de Cristo. Cada uno contribuye al bien de todos. Por eso deben orar unos por otros. Se trataba al principio de la comunión de los creyentes que aún pertenecían a la Iglesia en la tierra. Más tarde, la comunión de los santos caracterizará la comunión en-

tre los creyentes de aquí abajo y los santos del cielo, permaneciendo solidarios unos con otros<sup>6</sup>

¿No pareciera esta Iglesia tan «mística» demasiado bella si se considera desde el punto de vista concreto e institucional? Es menester ahora considerar esta otra vertiente, teniendo en cuenta que la Iglesia institución no es otra distinta de la Iglesia mística y que esta siempre a su servicio.

---

<sup>6</sup> Jesús anunció el reino de Dios, y —se ha dicho después a menudo— ¡vino la Iglesia! ¿Puede la Iglesia pretender ser el reino de Dios en la tierra? A esto hay que responder a la vez con un sí y con un no, o con un *ya* y un *todavía no*. El Reino no se realizaría plenamente hasta el final de los tiempos. La Iglesia anhela este advenimiento. En ella, el reino de Dios está operante, con frecuencia secretamente, a veces de manera visible. El Reino y la Iglesia no son por tanto dos realidades ajenas entre sí. Pero el crecimiento del Reino se ve frenado por todos los lastres de la Iglesia. La Iglesia y el Reino comparten la vocación de confundirse mutuamente en la eternidad.

## La Iglesia como institución

Como toda sociedad humana, la Iglesia necesita una organización interna. Asimismo necesita un *derecho*, que precise los derechos y deberes de cada uno. Esta organización jurídica está expresada en el *Código de derecho canónico*, cuya última edición, para la Iglesia latina, se remonta a 1983, y es una refundición del anterior código de 1917. Este código es la transposición, en función de la naturaleza y de los deberes de una sociedad con fines espirituales, de lo que constituye el objeto de un código civil clásico. Establece normas generales y trata de lo que concierne a las personas, los fieles, la jerarquía eclesial, la vida religiosa. Aborda luego las tres grandes funciones de la Iglesia: *enseñar*, *santificar* por medio de los sacramentos, cuya administración concreta plantea numerosos problemas, y *gobernar*, lo que supone un derecho penal y todas las normas necesarias para el ejercicio de la justicia.

Como toda sociedad, la Iglesia tiene también una constitución, es decir, una serie de datos que pertenecen a su fundación y la estructuran de una manera determinada. Pero esta constitución va más allá del orden jurídico, ya que incluye puntos instituidos por Cristo y sobre los que la Iglesia no tiene autoridad, si quiere permanecer fiel a lo que es. Por eso esta constitución de la Iglesia se encuentra expresada en un documento dogmático: la *Lumen gentium*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Hubo un debate en el momento de la preparación del último código de derecho canónico en torno a si era legítimo o no introducir en él una *Ley fundamental de la Iglesia*, que hubiera correspondido a las constituciones de los grandes Estados modernos. El debate concluyó con el rechazo del texto preparado a tal efecto. Porque no conviene que lo jurídico ocupe el terreno de lo

Es de esta Constitución de la Iglesia de la que conviene hablar aquí siguiendo su estructura fundamental. El término griego «iglesia» (*ekklèsia*) significa una congregación como consecuencia de una llamada o convocación. La Iglesia es el pueblo congregado por el mensaje del evangelio y la predicación de la fe en Cristo. Pero la Iglesia es también el órgano de una convocación constante y activa de todos los hombres a esta fe. Sigue siendo siempre, por consiguiente, un pueblo al que hay que congregarse, ya se trate de la convocación de nuevos cristianos o del pastoreo del rebaño ya congregado.

## I. UN PUEBLO CONGREGADO

La Iglesia es el pueblo de Dios, el pueblo congregado por Cristo en virtud del misterio de su muerte y su resurrección y del don de su Espíritu, y luego por los apóstoles a los que Jesús envió. La salvación nos llega pues a cada uno a título personal, pero no a título individual. Esta nos reúne y hace de nosotros un pueblo *reconciliado* más allá de las grandes divisiones de la humanidad. Desde el primer momento, este pueblo es fruto ya de una primera reconciliación entre los judíos y los paganos (Ef 2).

El pueblo de los bautizados y los creyentes está constituido en «linaje escogido, sacerdocio real, nación consagrada, pueblo de su propiedad (...), los que en un tiempo no erais pueblo de Dios, ahora habéis venido a ser pueblo suyo» (1Pe 2,9-10). Este célebre texto, constituido por expresiones del Antiguo Testamento, reconoce la pertenencia de todos los cristianos a un «sacerdocio real». ¿Qué significa esta sibilina expresión?

Se podría decir «la comunidad sacerdotal del rey»<sup>2</sup>. La expresión encierra una imagen simbólica. El rey es Dios. Pero

---

doctrinal. El ámbito del derecho es el de aplicación concreta de la Constitución de la Iglesia, aplicación que está sujeta a las variaciones de la historia.

<sup>2</sup> Es la expresión escogida por la *Traduction oecuménique de la Bible (TOB)*.

un rey no está normalmente a la misma altura que sus súbditos. Hay entre él y ellos numerosos intermediarios y una gran distancia que franquear. Tampoco Dios está a la misma altura que el hombre. Por eso, para establecer la comunicación entre uno y otro, las religiones instauran una mediación o intermediarios sacerdotales. El sacerdocio es la función que asegura este vínculo, a la vez en su dimensión ascendente, haciendo subir hasta Dios las peticiones y ofrendas de los hombres, y en su sentido descendente, haciendo bajar hasta el pueblo las bendiciones divinas.

Ahora bien, Jesús ha cambiado todo esto por su muerte y su resurrección, acontecidas de una vez para siempre. Se ha convertido en el único sumo sacerdote de Dios según la Carta a los hebreos, sacerdote de un sacerdocio único y definitivo, que da cumplimiento a todos los anteriores aboliéndolos. Este sacerdocio ha sido tan eficaz que todos los bautizados pueden participar en él, convirtiéndose a su vez en «sacerdotes» según el Apocalipsis (1,6). Desde entonces, tienen acceso directo a la casa de Dios. Se han convertido en familiares y huéspedes suyos. Gracias a Cristo, se encuentran a la misma altura que Dios. Su relación con Dios es inmediata gracias a Cristo. Han sido establecidos en «la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo» (LG 9). Su existencia se ha convertido en una existencia sacerdotal, es decir, en una ofrenda personal a Dios y a los otros y en una santificación del mundo. Porque en su relación con el mundo participan del señorío real de Dios. Toda su existencia está dotada de una nueva condición delante de Dios: una condición sacerdotal.

### *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial*

Pero entonces, se dirá, ¿por qué hay todavía sacerdotes en la Iglesia en el sentido ministerial de la palabra? Nos enfrentamos aquí con un problema de vocabulario, porque el mismo término de «sacerdote» se refiere a dos realidades bien diferentes. El Vaticano II, por lo demás, previó esta objeción e hizo una precisión capital: el «sacerdocio común» de los fieles y

el «sacerdocio ministerial» o jerárquico de los obispos y de los sacerdotes son dos modos distintos de participación en el único sacerdocio de Cristo. Entre los dos hay una diferencia «de esencia» o de naturaleza (LG 10). No se trata pues de lo mismo en ambos casos.

Para los fieles, es una participación en un aspecto de la existencia de Jesús. Para los obispos y los sacerdotes ordenados, es una participación en la *misión* de Cristo de congregar a su Iglesia; es por tanto una responsabilidad y una tarea. Pero este sacerdocio ministerial está ordenado al otro, es decir, está al servicio del sacerdocio común y tiene por finalidad permitirle a este ejercerse auténticamente. Nos encontramos aquí con la dualidad, insuperable en esta tierra, de la Iglesia convocada o congregada y de la Iglesia que tiene la misión de convocar. Como el sacerdocio común tiene su fuente en el único Cristo, ha de permanecer «conectado» a esta fuente. El papel del sacerdote-ministro es permitir a todos los bautizados, por el anuncio de la palabra, la administración de los sacramentos y la animación de la comunidad, vivir del don que se les ha hecho de constituir un «sacerdocio santo». Así pues, el sacerdocio de los fieles es «existencial», mientras que el sacerdocio ministerial está a su servicio.

De esta realidad primera de la Iglesia como pueblo de Dios se sigue una afirmación que sorprenderá, a propósito de un problema tan delicado como el de la «infalibilidad» de la Iglesia: «La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (bautismo y confirmación), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando “desde los obispos hasta los últimos fieles laicos” presta su consentimiento universal a las cosas de fe y costumbres» (LG 12).

El primer depositario del carisma que asegura a la Iglesia frente a todo error en la fe es el pueblo de Dios todo entero. Los obispos, el concilio y el papa no son más que órganos de expresión de esta infalibilidad fundamental.

En este pueblo, uno y fundado sobre un único bautismo, hay que distinguir luego diversas responsabilidades y diferentes estados de vida. Pero estas distinciones no deben hacer nunca olvidar el fundamento común. San Agustín tenía de ello viva

conciencia cuando se presentaba de este modo a los fieles despues de su nombramiento episcopal «Para vosotros, soy el obispo, con vosotros, soy un cristiano “Obispo” es el nombre de un cargo “Cristiano” es el nombre de la gracia Que el hecho de haber sido rescatado con vosotros me seduzca mas que el de ser vuestro jefe»<sup>3</sup>

### *La Iglesia es en primer lugar el pueblo de Dios*

Una de las «novedades» del Vaticano II al hablar de la Iglesia es haber empezado caracterizando la naturaleza del pueblo de Dios en su conjunto y no haber hablado de la jerarquia de los ministerios hasta despues En los tiempos modernos, los tratados sobre la Iglesia habian llegado a no considerar ya mas que la piramide del papa, los obispos y los sacerdotes, ocupandose de los fieles solo en un apendice Ahora bien, estas distinciones son segundas —lo que no quiere decir secundarias— dentro del pueblo de Dios, uno y unico Por otro lado, los sacerdotes, los obispos y el papa siguen siendo bautizados, es decir, fieles cristianos como los demas Tambien ellos participan del «sacerdocio comun» y han recibido el mismo don y la misma tarea que todos vivir su vida ofreciendose a si mismos a Dios y a sus hermanos Su ministerio no puede ser una excusa para no cumplir con las exigencias de la existencia cristiana comun, constituye, por el contrario, una exigencia mayor

No hay que confundir por tanto al pueblo de Dios con los laicos Estos son sin duda la parte mas numerosa, pero de ningun modo la unica Ahora, siguiendo los pasos del concilio, tenemos que pasar revista a la jerarquia ministerial, los laicos y los religiosos

---

<sup>3</sup> SAN AGUSTIN *Sermon 340*, 1 PL 38 1483



## II. EL MINISTERIO DE LA CONGREGACIÓN

Como toda sociedad bien organizada, la Iglesia dispone de una serie de ministerios o de servicios ordenados a su buen funcionamiento. Estos ministerios pertenecen a la constitución visible de la Iglesia en tanto que es una institución.

Pero sería un error quedarse en esta comparación con una sociedad civil. Porque la misión llevada a cabo por los diferentes ministerios no les viene del pueblo, sino de Cristo y de su Espíritu. Hemos visto, en el momento de la fundación de la Iglesia, el papel del envío en misión por parte de Jesús de los doce, revestidos del don del Espíritu, y luego del envío de sus sucesores. De acuerdo con esta fundación, la Iglesia recibe siempre a sus ministros invocando el don del Espíritu y los incorpora a la sucesión episcopal por un gesto sacramental que expresa que ella no es dueña de esta transmisión de cargos.

### *Obispos, sacerdotes*

Muy pronto en la historia, a comienzos del siglo II, aparece en Ignacio de Antioquía la trilogía obispo-sacerdotes-diáconos, llamada a generalizarse rápidamente. Esta trilogía recoge la herencia del ministerio transmitido por Jesús y le confiere su configuración concreta. Hablemos en primer lugar de los obispos y los sacerdotes.

El sentido primero del oficio de los obispos —y, por supuesto, del primero de ellos, que es el obispo de Roma—, así como de los sacerdotes, es el de expresar de manera visible y eficaz la iniciativa de Cristo respecto de su Iglesia. Son los ministros del don de Dios: expresan en la comunidad, de manera ministerial, el hecho de que la Iglesia depende radicalmente de Otro, que es su fundamento constante y le da sin cesar su Espíritu. Todo lo demás se deriva de ahí. Lo ideal sería que todos los ministerios en la Iglesia fueran perfectamente transparentes a este don de Dios, de Cristo y del Espíritu. Evidentemente la opacidad humana vela con demasiada frecuencia

esta dimension mistica, pero nunca impide del todo la realizacion fundamental de su mision<sup>4</sup>

La mision global de los obispos y de los sacerdotes se difracta en tres funciones principales: el anuncio oficial de la palabra de Dios, la santificacion por los sacramentos y la conduccion de la comunidad con vistas a la salvacion, manteniendola en la caridad y en la unidad. La diferencia entre unos y otros estriba en que la responsabilidad de los obispos es mayor y mas amplia en cada uno de estos ambitos, y tiene siempre una cara que mira a la Iglesia universal. Por eso a los sacerdotes los llama el Vaticano II «cooperadores» de los obispos.

El anuncio oficial de la Palabra esta confiado a los obispos y a los sacerdotes, en grados diferentes. El termino *oficial* es importante, porque el ministro habla en nombre de una mision recibida y su palabra compromete a la Iglesia. Todo cristiano es invitado evidentemente a dar testimonio de su fe y responder a las cuestiones de quienes le piden razon de ella. Pero un error eventual de su parte no tiene las mismas consecuencias, porque no compromete a la Iglesia.

Los obispos y los sacerdotes tienen la responsabilidad pastoral de anunciar la palabra de Dios y de comentar la Escritura delante de su pueblo. Es incluso, segun el Vaticano II, su primera funcion. Pero los obispos ejercen ademas una responsabilidad propia con vistas a mantener la autenticidad de la fe cristiana. Deben velar para que los errores, siempre

---

<sup>4</sup> El Vaticano II se atreve por ello a proponer una imagen que no esta en el Nuevo Testamento ni en los Padres, los obispos y los sacerdotes son los ministros de Cristo en cuanto cabeza o jefe de su Iglesia. «Los obispos ( ) hacen las veces del mismo Cristo, Maestro, Pastor y Pontifice, y actuan en lugar suyo [literalmente 'en su persona' *in eius persona*].» Se habla de un sacramento especial «con el que los presbiteros, por la uncion del Espiritu Santo, quedan sellados con un caracter particular, y asi se configuran con Cristo sacerdote de suerte que puedan obrar como en persona de Cristo cabeza [*in persona Christi capitis*]» (LG 21, PO 2). Volvemos a encontrar aqui el vocabulario propiamente sacerdotal ya evocado. El ministerio del obispo y del sacerdote es una participacion ministerial en el unico sacerdocio de Cristo. Pero este ultimo ha cambiado la orientacion principal del sacerdocio, que es ahora ante todo descendente: es decir portadora de los dones de Dios a su pueblo. Se podria usar la palabra *teologal* (=lo que tiene relacion con Dios) el ministerio es *sacerdotal* porque es *teologal*, y concierne siempre a lo que viene de Dios.

posibles, no se difundan entre su pueblo. En este sentido, ejercen un «magisterio», término que desde hace doscientos años expresa no sólo la función de la enseñanza, sino también la de la regulación del anuncio del evangelio. A título personal, cada obispo ejerce un magisterio llamado *auténtico*, es decir, legítimo y con autoridad, pero que no por ello es irreformable. En los casos difíciles, los obispos ejercen este magisterio de manera colegial: lo hacen reunidos en concilio y en comunión con el jefe del colegio, que es el papa, obispo de Roma.

La segunda misión de los obispos y los sacerdotes es la santificación por los sacramentos, en particular por la presidencia de la eucaristía. El obispo es en su diócesis el ministro principal de los sacramentos y el único que puede administrarlos todos. En los primeros tiempos, los sacerdotes lo acompañaban en estas celebraciones, pero no las presidían. En la eucaristía, rodeaban al obispo en una gran concelebración. Cuando las comunidades cristianas, cada vez más grandes, no pudieron ya reunirse en un único lugar, los sacerdotes se desprendieron del colegio del *presbyterium* y fueron enviados a las iglesias de los suburbios o rurales: fue el nacimiento de las parroquias. A partir de ese momento, presidieron la eucaristía, administraron el bautismo y la unción de enfermos, y luego bendijeron los matrimonios. Los obispos se reservaron la confirmación (por lo menos en Occidente), la reconciliación de los penitentes (hasta la Edad media) y, por supuesto, las ordenaciones. Todavía hoy el obispo es el encargado de velar por la disciplina de los sacramentos en su diócesis.

La tercera misión es la de la animación de la comunidad y, por consiguiente, la de la autoridad que se ejerce sobre ella para mantenerla en la unidad y la caridad y conducir a sus miembros a la salvación. En el ejercicio de esta autoridad —término que se prefiere hoy al de «potestad» o «poder»—, así como en la toma de decisiones, hay un elemento de «gobierno» y, por tanto, una dimensión inevitablemente jurídica. El obispo tiene jurisdicción sobre su diócesis; el sacerdote recibe también jurisdicción sobre su parroquia o la capellanía que se le ha confiado. Ocurre lo mismo que con las jurisdicciones civiles que se ejercen sobre un determinado territorio o sobre determinadas instituciones.

### El ministerio de los diáconos

En la Iglesia antigua, el diaconado era un ministerio permanente que giraba en torno a la idea principal del *servicio*. En los Hechos de los Apóstoles (6,1-6) asistimos a la elección de los «siete» —a los que todavía no se les llama diáconos—, destinados al «servicio de las mesas».

La tradición cristiana ha dicho siempre que el diácono no estaba ordenado «al sacerdocio», sino «al servicio», ejercido a imagen de Cristo siervo de su Iglesia, del que el diácono es pues testigo privilegiado. Por supuesto, su presencia no dispensa en absoluto a los otros fieles, ni a los obispos y sacerdotes, de servir en la Iglesia y en el mundo. Pero el diácono representa oficialmente en la Iglesia el símbolo del servicio.

En la Iglesia de los siglos II y III, los diáconos eran los administradores de la comunidad; eran los encargados de recibir los donativos de los fieles —la mayoría de los casos en especie— y de distribuirlos a los que pasaban necesidad. Las comunidades tenían así sus «comedores públicos». Los diáconos apartaban asimismo de estos dones el pan y el vino necesarios para la celebración de la eucaristía. Los llevaban solemnemente al altar antes de realizar otros servicios litúrgicos. Esta actividad litúrgica era así expresión simbólica del servicio concreto que hacían a la comunidad. Se les invitó también a hacerse cargo de un cierto servicio de la palabra de Dios bajo la autoridad del sacerdote. El conjunto de estos servicios les confería autoridad en la comunidad. Por eso el Vaticano II define su misión con el triple lenguaje del servicio de la liturgia, el servicio de la palabra y el servicio de la caridad.

El diaconado ha pasado por diversas vicisitudes a lo largo de la historia. Los diáconos fueron durante algún tiempo (siglos IV-VI) extremadamente poderosos, especialmente en Roma, donde estaban más cerca del obispo que los sacerdotes. Algunos, por su valía y su situación en el centro de las comunicaciones de la vida eclesial, ejercían una influencia tan grande que con frecuencia eran elegidos para suceder al obispo difunto. Algunos papas habían sido diáconos, o el «archidiácono», de sus predecesores.

Esta situación creó una tensión real entre los diáconos y

los sacerdotes. Se ve en ciertas decisiones conciliares relativas a la precedencia entre unos y otros. Se trató por ello de someter a control a los diáconos subordinándolos más a los sacerdotes en las parroquias. Un diácono podía ser responsable de una parroquia, pero entonces el pueblo pedía que fuera ordenado sacerdote; podía ser enviado como «vicario» de un cura, pero a la muerte de este estaba llamado a sucederlo y a hacerse sacerdote. Si el diácono permanecía en la ciudad al servicio del obispo y de la catedral, quedaba reducido a su función litúrgica. Sólo el archidiácono heredaba el influyente papel de los antiguos diáconos<sup>5</sup>.

De este modo, hacia finales del primer milenio se fue convirtiendo progresivamente en un ministerio de transición, una especie de fase previa a la ordenación presbiteral. Al mismo tiempo se prohibían las ordenaciones «por salto»: por ejemplo, un diácono no podía ser ordenado inmediatamente obispo; tenía que ordenarse primero sacerdote, siguiendo el curso de las ordenaciones que exigía ir superando los diferentes órdenes como si se tratara de grados. Así fue como el diaconado permanente desapareció de la Iglesia, hasta el Vaticano II.

El Vaticano II tomó la decisión de restaurar el diaconado permanente, permitiendo a hombres casados recibir esta ordenación. Numerosos países han ido poniendo en práctica esta decisión, con ritmos más o menos rápidos<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Sobre esta historia, todavía mal conocida, cf A BORRAS-B POTTIER, *La grâce du diaconat*, Lessius, Bruselas 1998, 1-95

<sup>6</sup> Una decisión conciliar no podía bastar para dar de nuevo configuración al ministerio diaconal después de casi un milenio de supresión. Su figura se ha ido por ello tanteando a partir de diversas experiencias. Pero se ha mostrado cierta vacilación entre dos posibles centros de gravedad. La primera opción, la más fiel al diaconado primitivo, consiste en subrayar el *servicio de la caridad*, a través de las muy diversas actividades que el diácono puede realizar en la Iglesia y en la sociedad (servicio a los jóvenes, a los marginados, a los discapacitados, gestión temporal, etc). Su servicio litúrgico, real pero limitado, es la manifestación de ello en el corazón de la congregación de la comunidad. La segunda opción consiste en considerar que, dada la escasez actual de sacerdotes en numerosos países, el diácono es el más adecuado para sustituirlos, puesto que está ordenado. Se le encomiendan entonces funciones de «vicario» o «coadjutor», que le confieren un cargo propiamente pastoral. La necesidad o la urgencia pueden justificar esta opción en ciertos casos. Pero si se considerara como normativa, se correría el riesgo de ocultar la especificidad y complementariedad del ministerio diaconal y, en definitiva, de reducir de nuevo el diaconado a una preparación para el presbiterado.

## III. EL GOBIERNO UNIVERSAL DE LA IGLESIA

El problema de los ministerios se plantea también a escala de la Iglesia universal, donde aparece más comprometida la dimensión «política» del gobierno general de la Iglesia. Por eso a menudo se plantea la cuestión: ¿Es la Iglesia una monarquía? ¿No es también en cierto modo una oligarquía? ¿Será acaso una teocracia? ¿No debería convertirse en una democracia?

Hay que responder a esto que ninguna forma política concreta válida para un Estado puede valer para la Iglesia. Simplemente porque la Iglesia no es una sociedad temporal, el poder no tiene su origen en el pueblo sino en el Dios trinitario, y su forma política debe estar ordenada a su misión específica, que es espiritual. Pero es igualmente claro que a lo largo de las épocas el gobierno de la Iglesia ha estado influido por las formas de vida y de debate políticas de las sociedades de su tiempo. Las deliberaciones del concilio de Nicea estaban inspiradas en los procedimientos de las asambleas políticas romanas, así como el Vaticano II seguía el ejemplo de los congresos de diputados de las naciones modernas. No obstante, en todos los casos, el procedimiento hacía obligada referencia a la regla de la fe y a las diferentes autoridades que se imponen en un concilio.

La Iglesia no es una monarquía, como pudo pensarse en el pasado medieval, cuando se hablaba de la «monarquía pontificia». No lo es porque no hay nada en el Nuevo Testamento que haga pensar que es este el papel asignado a Pedro. Tampoco es una teocracia en el sentido en que lo era el antiguo pueblo de Israel. No es una democracia en el sentido estricto del término, porque una democracia supone que el pueblo es siempre soberano en sus decisiones y puede transformar el proyecto de la sociedad. Sin embargo, algo de estas diferentes figuras de gobierno existe en la Iglesia en forma original.

Se puede decir que la estructura de gobierno de la Iglesia se remite a tres principios: el *principio comunitario*, el *principio colegial* y el *principio de presidencia*. Esta triple dimensión se encuentra a la vez en el plano local y en el plano universal.

### *El principio comunitario*

El principio comunitario está fuertemente atestiguado en el Nuevo Testamento, en particular en las cartas paulinas: la comunidad cristiana aparece en ellas como mayor, responsable y lugar de iniciativa de todo el pueblo, capaz de decisión en comunión con sus responsables. La tradición antigua de la Iglesia confirma este mismo dato. El pueblo intervenía normalmente en la designación de su obispo. Un obispo de tan fuerte personalidad como Cipriano de Cartago († en 258) afirma haberse puesto como norma el «no decidir nada según mi opinión personal, sin vuestro consejo (sacerdotes y diáconos) y sin el sufragio de mi pueblo»<sup>7</sup>. Hemos visto igualmente cómo el pueblo de Dios es, por don de Cristo y del Espíritu, el primer depositario de la infalibilidad de la Iglesia, es decir, de la garantía dada por Cristo de que esta nunca errará en la fe. Se puede pensar también en el proceso de la *recepción*, es decir, de la aceptación o acogida favorable en la Iglesia de una decisión tomada por la autoridad.

Todos estos rasgos fundan una auténtica *corresponsabilidad* en la Iglesia. Los ministros ordenados no están por encima de la comunidad ni fuera de ella: pertenecen a ella, y es en ella y con ella, en el intercambio constante de la reflexión y el discernimiento, como deben tomar sus decisiones. La corresponsabilidad es la consecuencia inmediata de la comunión de toda la Iglesia en la misma fe. Ejemplo de ella ha sido la proliferación después del Vaticano II de sínodos diocesanos, es decir, de asambleas convocadas por el obispo y en las que participan sacerdotes, diáconos y laicos elegidos de acuerdo con una ley electoral prevista a tal efecto. Los obispos diocesanos debaten, después de largas preparaciones y estudios, los principales problemas de la diócesis, tanto en su vida interna como en su relación con la sociedad. El funcionamiento sinodal, a la vez tradicional y nuevo en sus formas recientes de expresión, necesita aún rodaje. Esperemos que arraigue como forma de vida cotidiana de la Iglesia y contribuya a asegurar la corresponsabilidad y el intercambio necesario para el discer-

---

<sup>7</sup> CIPRIANO DE CARTAGO, *Carta 14*, 4.

nimiento entre los ministros ordenados y el pueblo de los bautizados.

### *El principio colegial*

La colegialidad de los ministerios está claramente atestiguada en la Escritura. El colegio de los doce discípulos y apóstoles en torno a Pedro es un dato fundante de la Iglesia. Una primera colegialidad ministerial se ejercía en el interior de las comunidades, cuyos responsables formaban siempre un grupo relevante. Pero la colegialidad se ejercía también entre las comunidades, por el vínculo mantenido entre los apóstoles, que desempeñaban en las diversas Iglesias un ministerio solidario cuya finalidad era el mantenimiento de la comunión mutua.

De este modo fue como en la Iglesia de los apóstoles se decidió un punto crucial de manera colegial. Se trataba de poner en claro si los paganos convertidos al cristianismo debían someterse a las prescripciones de la ley judía, que seguían practicando los judíos que se habían hecho cristianos. La cuestión era grave, y el mismo Pedro había adoptado actitudes ambiguas. Pablo se opuso a él con firmeza (Gál 2,11-16). Se reunió una gran asamblea en Jerusalén para zanjar definitivamente la cuestión tomando una decisión solemne y liberadora («El Espíritu Santo y nosotros hemos decidido...» He 15,28): los paganos no estarían obligados a acatar las prescripciones de la ley judía. A esta asamblea se la ha solido llamar el «concilio de Jerusalén»: fue en efecto la prefiguración y el modelo de las futuras asambleas conciliares.

El obispo Cipriano sentía especial aprecio por la colegialidad episcopal, de la que fue el primer teólogo. La colegialidad se ejerció desde el siglo II por medio de sínodos locales y regionales de obispos. Dada la circulación de personas e ideas existente en el mundo mediterráneo, los problemas rebasaban ampliamente el marco territorial de una diócesis y era necesario resolver muchas dificultades doctrinales y disciplinares por medio de una reunión de obispos, que luego se hizo bienal. Estos tomaban decisiones que luego se imponían a cada uno. El funcionamiento de estos sínodos era muy semejante al de las



asambleas de las conferencias episcopales actuales (Y. Congar). Pero tenían una capacidad de decisión mucho mayor.

Sobre la base dinámica de los sínodos regionales se desarrolló, a partir de la conversión del Imperio romano al cristianismo con Constantino (313), la reunión de concilios universales, llamados «ecuménicos» porque en ellos se congregaban los obispos de toda la «tierra habitada» (en griego, *oikoumene*). El primero se celebró en Nicea el 325. La teología de los concilios, es decir, la conciencia que la Iglesia fue tomando progresivamente de su significación, fue la siguiente. Cada obispo representa a su pueblo; ante el concilio es el testigo, no sólo de su propia fe, sino de la fe de su pueblo. Todos los obispos congregados intercambian entonces sus convicciones sobre el punto de fe (o de disciplina) que se ha convertido en objeto de crisis en la Iglesia. En principio, deciden por unanimidad. Cuando cada obispo volvía a su diócesis, era entonces ante sus fieles testigo de la fe de toda la Iglesia. Con no pocas vicisitudes y habida cuenta del fenómeno de la recepción, es el consenso «eclesial» el que se obtiene al final.

Tal asamblea, en efecto, en su perspectiva mística, reproduce en cierto modo el consejo de los apóstoles: representa la instancia de autoridad más elevada de la Iglesia. Sus decisiones son objeto de un nuevo pentecostés, es decir, de un redescubrimiento de la comunión en la fe. Tales decisiones, cuando han sido tomadas con la intención de ser definitivas, son por tanto irrevocables e irreformables. A partir de ahí se elaboró la teología de la infalibilidad de los concilios<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> En la Iglesia del primer milenio, al menos durante algún tiempo, funcionó también otro aspecto de la colegialidad. En Oriente, entre las sedes episcopales que se remontaban a los apóstoles, había tres particularmente eminentes. Jerusalén, Antioquia de Siria y Alejandría. En Occidente solo había una, Roma, pero siempre fue considerada como la primera por ser la sede de Pedro. Estas sedes eminentes ejercían autoridad sobre el conjunto de su región, que formaba un «patriarcado». En Oriente, la sede de Constantinopla reivindicó luego la dignidad patriarcal, e incluso el segundo lugar, después de Roma, por razones políticas. La ciudad se había convertido en capital del Imperio de Oriente. Roma se resistió siempre a esta reivindicación y no aceptó los cánones conciliares que la proclamaban. Pero en la práctica el año 870 aceptó una forma de gobierno de la Iglesia que se llamó la «pentarquía», es decir, un gobierno colegial de los cinco patriarcas de Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquia y Jerusalén. Este sistema no funcionó durante mucho tiempo y acabó con la ruptura entre Oriente y Occidente de 1054.

¿Por que recordar estos datos puramente historicos? Porque nos muestran un punto capital de la naturaleza del primado de Roma. Esta primacia lo es de la fe y de la caridad: se ejerce para mantener a la Iglesia en la plena comunión y en la autenticidad de la fe. No tiene por si misma vocación para gobernar y administrar toda la Iglesia. La existencia de los patriarcados muestra que Roma nunca «gobierno» las Iglesias de Oriente. Pero despues de la ruptura de 1054, la Iglesia latina se identificaba con el patriarcado de Occidente. En las regiones que pertenecian a ella, el obispo de Roma ejercia a la vez funciones de primado y de patriarca. Es a titulo de patriarca como hoy «gobierna la Iglesia», no a titulo de primado. Pero ambas funciones se han confundido de tal modo que ya no se ve que si nombra a los obispos lo hace como patriarca, no como papa. Tras la nueva ruptura del siglo XVI, la Iglesia católica romana vivió dos grandes impulsos misioneros, en los siglos XVI-XVII primero, y luego en los siglos XIX-XX. De modo que el antiguo «patriarcado de Occidente» se ha extendido hasta el Extremo Oriente.

El Vaticano II, despues de largos y duros debates, ha «re-descubierto» la colegialidad episcopal, que no se ejercia ya desde hacia siglos sino en el marco de los concilios. Ahora la colegialidad debe ejercerse entre los obispos dispersos y contribuir al gobierno de toda la Iglesia. El obispo recupera su función de gozne entre su Iglesia local y la Iglesia universal. El concilio le reconoce formalmente el deber, «en virtud de la institucion y precepto de Cristo», de «tener por la Iglesia universal aquella solicitud que, aunque no se ejerza por acto de jurisdicción, contribuye, sin embargo, en gran manera al desarrollo de la Iglesia universal» (LG 23).

¿Como se ejerce hoy la colegialidad episcopal fuera de los periodos conciliares? En primer lugar, por medio de la reunion trienal de los sinodos de obispos en Roma. Cada conferencia episcopal elige sus delegados para participar en esta instancia que, segun Pablo VI, su fundador, debia continuar la colaboración conciliar entre los obispos y el papa.

Por otra parte, la colegialidad regional se ejerce bajo la forma regional de las conferencias episcopales. Estas constituyen la forma moderna de la sinodalidad eclesial. Ciertamente no

tienen la autoridad de la totalidad del colegio episcopal; pero no por ello dejan de ser instancias auténticamente colegiales, en comunión con el obispo de Roma.

Existen igualmente las nuevas unidades que forman en todos los continentes las federaciones de conferencias episcopales, que han sido originariamente grandes asambleas (como Medellín y Puebla, en América latina). Durante la década de los 90 se han celebrado en Roma un cierto número de sínodos continentales o de vastas regiones. Se puede ver en estas asambleas el esbozo de lo que podrían ser nuevos «patriarcados» en la Iglesia católica, capaces de gestionar, provistos de la autoridad necesaria, los problemas de un continente determinado de manera descentralizada.

Se ve pues la importancia que tiene en el funcionamiento institucional de la Iglesia este principio colegial. Pero todo colegio ha de tener una presidencia.

### *El principio de presidencia*

En el colegio de los apóstoles la figura de Pedro descuella como la del titular de una responsabilidad única. En el Nuevo Testamento las afirmaciones referentes a Pedro son abundantes y pertenecen a las diversas fuentes de los evangelios. Son conocidas las célebres palabras de investidura de Jesús en los evangelios sinópticos y en san Juan: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (Mt 16,18); «apacienta mis ovejas» (Jn 21,15-19). Es Pedro quien habla en nombre de los doce el día de Pentecostés. Él es quien toma la iniciativa respecto de los paganos que han recibido al Espíritu Santo. Pablo disputa con él, pero pone siempre empeño en mantener con él la comunión. El colegio de los doce tenía un «presidente».

Notemos también que Santiago, el «hermano del Señor», presidía la Iglesia de Jerusalén (He 15,13-21), y que Pablo ejercía una presidencia enérgica en las comunidades que había fundado en Asia Menor y en Grecia. Esto anuncia que el principio de presidencia valdrá tanto para la Iglesia local, presidida por su obispo, como para la Iglesia universal, presidida tam-

bien por un obispo, que es el jefe y el presidente del colegio de los obispos

La responsabilidad de Pedro en su tiempo no es hoy dia practicamente objeto de discusion Pero el papel y la autoridad de los obispos de Roma, «vicarios» y «sucesores» de Pedro, que tenian la funcion simbolica de custodiar las tumbas de los apóstoles Pedro y Pablo, parecen mas problematicos El testimonio de la historia es pues aqui capital<sup>9</sup>

### ¿El papa o el concilio?

A partir de la reunion de los primeros concilios ecumenicos va a plantearse una cuestion grave ¿es el concilio superior al papa, o el papa superior al concilio? Cada vez mas, el papa pondra empeño en ejercer su prerrogativa respecto del concilio, aun cuando este sea convocado por el emperador Esta presente en el por medio de legados que ejercen su autoridad Las decisiones conciliares solo adquieren valor definitivo cuando son confirmadas por el En la epoca de los grandes concilios antiguos, no hubo conflicto entre el concilio y el papa Pero Oriente y Occidente no veian las cosas de la misma manera Cuando un concilio aclamaba una carta del papa, los occiden-

---

<sup>9</sup> Ya a finales del siglo I Clemente de Roma interviene vigorosamente en nombre de su Iglesia en la Iglesia de Corinto, donde una pequena revolucion habia llevado a esta comunidad a destituir a sus ministros Esta intervencion atestigua una responsabilidad especial por parte de la Iglesia de Roma A comienzos del siglo II Ignacio de Antioquia saluda a la Iglesia de Roma como la que «preside en la caridad» y «ha ensenado a las otras» (IGNACIO DE ANTIOQUIA *Carta a los romanos*, encabezamiento y 3,1) Hacia finales del mismo siglo, Ireneo de Lyon expresa así el lugar que ocupa la Iglesia de Roma en el seno de las otras Iglesias «La Iglesia muy grande, antiquisima y de todos conocida que los gloriosisimos apóstoles Pedro y Pablo fundaron y establecieron en Roma ( ) porque con esta Iglesia, en virtud de su mas excelso origen, debe necesariamente concordar toda la Iglesia, es decir los fieles de todas partes» (IRENEO DE LYON *Contra las herejias*, III, 3, 2) La especial autoridad de la Iglesia de Roma se basa en «su mas excelso origen», es decir, en su vinculacion original con Pedro y Pablo Se debe tambien a que en ella la tradicion procedente de los apóstoles ha sido bien conservada Por estas dos razones toda Iglesia debe permanecer en comunion con ella Mas tarde se dira que el papa es papa por que es el obispo de Roma y no a la inversa Pero la comunion con Roma no conlleva necesariamente el gobierno de las Iglesias por Roma

tales pensaban que este había recibido la doctrina del papa, pero los orientales pensaban que era el papa el que pensaba como el concilio. Había en esto un equívoco peligroso para el futuro.

El mismo Occidente conocerá una crisis conciliarista en el siglo XV, con el concilio de Constanza y, sobre todo, el de Basilea, firme propugnador de la superioridad del concilio sobre el papa. Pero al final será la superioridad del papa la que se imponga.

El segundo milenio se inició con la gran ruptura de 1054. Esta ha tenido un impacto decisivo en la evolución de la Iglesia latina. El papa es en Occidente al mismo tiempo *papa* y *patriarca*. Se convierte además en un príncipe temporal. Y reivindica una potestad sobre los reyes y los emperadores, a los que cree deber destituir en caso de grave falta.

En sucesivas épocas, los papas emprenderán diversas reformas en la Iglesia con vistas a liberarla de la presión del poder temporal (que se manifestaba especialmente en el momento de la elección pontificia) y de mejorar sus costumbres y su testimonio. La primera de estas reformas es la de Gregorio VII en el siglo XI. Tuvo numerosos efectos beneficiosos. Pero con ella comienza un lento y constante movimiento de centralización que irá dando cada vez más a la Iglesia romana el aspecto de una monarquía, piramidal y jerárquica. A lo largo de la Edad media se celebrarán concilios generales en Occidente; pero serán concilios «pontificios», convocados por el papa con vistas a apoyar y ratificar sus orientaciones. Dos de ellos tratarán de restablecer el contacto con la ortodoxia de Oriente, pero resultarán un fracaso. La curia romana va adquiriendo cada vez más importancia en el gobierno de la Iglesia y reivindica la autoridad de regular los problemas no sólo disciplinares sino también doctrinales.

### *Magisterio, primado e infalibilidad*

En el siglo XIX emerge un nuevo término: el *magisterio*, convertido en el *magisterio vivo*. Este término, que se refiere a una realidad ya existente, designa formalmente la res-

ponsabilidad de la regulacion de la fe que corresponde al papa y a los obispos. Los papas ejercen esta responsabilidad de una manera nueva, publicando periodicamente *cartas enciclicas*, enviadas a todos los obispos del mundo y transmitidas tambien a los fieles. Fueron los papas Gregorio XVI (1831-1846) y luego Pio IX (1846-1878) quienes pusieron en orbita, si se puede decir asi, este genero literario de la enciclica, que tan familiar se ha hecho entre sus sucesores. La iniciativa doctrinal de los papas se inscribe desde entonces en un discurso continuo que trata de todos los problemas de actualidad. Las enciclicas sociales, desde la *Rerum novarum* de Leon XIII (1891) hasta la *Centesimus annus* de Juan Pablo II (1991), han jugado un papel importante en la reflexion sobre la justicia social.

El concilio Vaticano I, convocado en 1869 por el papa Pio IX e interrumpido en 1870 por la declaracion de la guerra entre Francia y Alemania, tomo dos importantes decisiones con relacion al papa. Afirio en primer lugar vigorosamente el primado pontificio diciendo que el papa ejerce una jurisdiccion universal, episcopal e inmediata sobre todas las Iglesias catolicas de la tierra. En este sentido es un obispo universal. No obstante, dice el concilio, esta jurisdiccion no es obstaculo para la jurisdiccion ordinaria de cada obispo. El primado era reivindicado en esta epoca para permitirle al papa comunicarse libremente con todas las Iglesias locales, sin tener que dar cuentas a los Estados y sin ser obstaculizado por estos.

La otra decision del Vaticano I se refiere a la infalibilidad del papa. Conviene entenderla bien, porque incluye un gran numero de precauciones y de requisitos que limitan su ejercicio a casos muy concretos.

«El romano pontifice, cuando habla *ex cathedra* —esto es, cuando cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostolica que una doctrina sobre la fe y costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal—, por la asistencia divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definicion de la doctrina sobre la fe y las costumbres, y, por tanto, que las definiciones del romano pon-

tífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia»<sup>10</sup>.

El tono de la definición es tajante. Pero es también muy preciso, e incluso bastante restrictivo. El papa es, en ciertos casos, el depositario y, por consiguiente, el órgano último de la infalibilidad de toda la Iglesia, con el mismo derecho que el concilio, según las palabras de Jesús a Pedro: «Yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe; y tú, cuando te arrepientas, confirma a tus hermanos» (Lc 22,32). Pero el ejercicio de esta infalibilidad está sujeto a tres grandes condiciones:

1. Es necesario que el papa actúe en vinculación con toda la Iglesia y con su consentimiento, lo que la definición da por descontado. El final de la fórmula puede hacer pensar que se trata de lo contrario. Pero las actas del concilio muestran que la expresión «no por el consentimiento de la Iglesia» se refiere sólo a una confirmación formal y *a posteriori* de los obispos<sup>11</sup>. En concreto, con ocasión de la definición de los dogmas marianos de 1854 (Inmaculada concepción) y 1950 (Asunción), los papas Pío IX y Pío XII consultaron a todos los obispos del mundo, en tanto que representantes de la fe de su pueblo, y las respuestas fueron casi unánimes.

2. Es necesario que el papa exprese sin ninguna ambigüedad su intención de proceder a una definición en virtud de su oficio de pastor y doctor de todos los cristianos. Si subsiste la menor duda acerca de esta intención, es menester concluir que no ha querido comprometer esta autoridad última y que no se trata de una definición irreformable.

3. Es necesario que el objeto de la definición pertenezca al campo de la fe revelada —o que esta tenga su fundamento en la revelación, por ejemplo las dos últimas definiciones: la de la inmaculada concepción y la de la Asunción de la Virgen María— o de la moral fundada en la Escritura —por ejemplo, la prohibición de matar—. Esta infalibilidad, confirma el Vaticano II, «se extiende tanto cuanto abarca el depósito de la revelación, que debe ser custodiado santamente y expresado con fi-

<sup>10</sup> VATICANO I, constitución *Pastor aeternus*, c. IV.

<sup>11</sup> Esta cláusula iba dirigida contra una tesis «galicana», votada por una asamblea del episcopado francés en 1682, a iniciativa de Bossuet.

delidad» (LG 25). Se mantiene sin embargo el debate sobre los puntos que se encuentran en las fronteras de la revelación, cuestión esta que los dos concilios han dejado abierta<sup>12</sup>.

¿Cuál es la consecuencia de una definición infalible? Que el objeto así definido es propuesto a la fe de los fieles de manera *irreformable*. Irreformable no significa imperfectible. La historia muestra que la Iglesia ha tratado siempre de mejorar la expresión de su fe, corrigiendo a veces el lenguaje de tal o cual concilio. «Irreformable» quiere decir que la Iglesia no se desdirá del juicio enunciado a propósito de la cuestión que había reclamado la intervención solemne.

El principio de presidencia es por tanto muy importante en la Iglesia y no debe cuestionarse. Porque son bien conocidos los perniciosos efectos de una colegialidad sin presidencia. Pero el equilibrio entre los tres principios enunciados es difícil de realizar y exige ser continuamente verificado.

### *Iglesia comunión y/o Iglesia piramidal*

La Iglesia católica, por su parte, ha dado particular relieve durante mucho tiempo al principio de presidencia, en lo que radica sin duda una de sus fuerzas institucionales. Pero esto se ha hecho en detrimento de los otros dos principios. Tal evolución le ha dado a esta Iglesia la imagen de una gran pirámide jerárquica, con frecuencia representada en los catecismos de antaño, en la cima de la cual se encuentra el papa, seguido en los escalones inferiores por los obispos y los sacerdotes, y cuya base está constituida por el pueblo fiel. Esta forma práctica de eclesiología es ciertamente eficaz —quizá al precio de una solución simplificadora—. Pero es muy diferente de la forma de la Iglesia de los orígenes, lo que plantea una grave dificultad respecto de las Iglesias ortodoxas y de la Reforma. Tampoco corresponde, en fin, a las expectativas de la conciencia contemporánea, sensible a la participación y a la corresponsabilidad.

---

<sup>12</sup> Sobre ello ha vuelto Juan Pablo II en 1998 Cf B SESBOUE, *À propos du «motu proprio» de Jean Paul II «Ad tuendam fidem»*, Etudes (octubre de 1998) 357-367.



El Vaticano II no sólo ha restaurado el principio de la colegialidad; ha abierto también el camino de manera decisiva a una eclesiología de comunión. La Iglesia no se ve ya pues como esa gran pirámide centralizada, sino como un conjunto de Iglesias locales o particulares que conviven en una comunión total de fe, de sacramentos y de caridad. La unidad concreta de la Iglesia está asegurada por una amplia red de intercambios entre las distintas Iglesias y la Iglesia de Roma. Actúa en esto la colegialidad de los obispos. Se respeta el papel de Roma como Iglesia primada, puesto que lo propio del ministerio del papa es presidir en la comunión y en la caridad. Pero la autoridad pontificia se ejerce en un clima de concertación mutua que tiene en cuenta los principios de colegialidad y de comunidad.

En la práctica, la Iglesia católica encuentra grandes dificultades para traducir en hechos su «conversión» a la colegialidad, doctrinalmente admitida por el Vaticano II, y a la hora de tener en cuenta el principio comunitario. Vive con hábitos adquiridos de muchos siglos que van en sentido contrario.

#### IV. LOS LAICOS

El término *laico* encierra dos significados aparentemente contradictorios: por una parte, el laico es «consagrado»; por otra, este vive su fe en el mundo «secular».

El término «laico» se encuentra por primera vez en un sentido cristiano en Clemente Romano (hacia el 90). Los laicos (*laikos*) son los miembros del pueblo (*laos*) de Dios. Se han convertido en tales en virtud del bautismo y, según el Vaticano II, habiendo sido «hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde» (LG 31). Viven pues de este sacerdocio «existencial» del que ya se ha hablado.

Pero el concilio añade a continuación: «El carácter secular es propio y peculiar de los laicos (...). A los laicos correspon-

de, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios. Viven en el siglo, es decir, en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo, y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretejida» (LG 31).

Los laicos, consagrados por su bautismo y como miembros del pueblo de Dios, están normalmente insertos en el mundo de su tiempo. Es en el corazón de esta vida común con todos sus contemporáneos como dan testimonio de su fe. Es por esta doble característica positiva por la que deben definirse, y no por la nota negativa de ser *los-que-no-están-ordenados*. Los laicos son cristianos de pleno derecho: «Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo» (Ef 4,5). No hay en la Iglesia «cristianos superiores». No existe ninguna diferencia en cuanto a la dignidad cristiana entre los laicos y sus ministros. Sobre la base del mismo don, cada uno está llamado a responder a su vocación con una caridad que sólo Dios conoce. Por eso los laicos están llamados a la misma santidad que los otros miembros de la Iglesia.

Los laicos son invitados a dar testimonio de su fe en el mundo por medio de su palabra y por el estilo de su existencia. No participan en la liturgia y en los sacramentos como simples asistentes: la tradición antigua decía claramente que «celebran» la eucaristía presidida por el sacerdote o el obispo. Se les pide que sometan la creación para alabanza de Dios y que hagan de ella el marco de una sociedad humana justa en la que pueda crecer el reino de Dios. Son en definitiva, en este sentido, dentro de su vida, profetas, sacerdotes y reyes.

Esta dignidad cristiana laical funda su aptitud para servir en la Iglesia dentro del amplio abanico de los que se pueden llamar los «ministerios bautismales». Los servicios de los laicos merecen en efecto el nombre de «ministerios», desde el momento en que revisten cierta visibilidad, estabilidad y reconocimiento en la comunidad cristiana. Este nombre se les reconoce plenamente desde el Vaticano II para funciones complementarias de las de los ministerios ordenados que les permiten ejercer la corresponsabilidad en la Iglesia. Estos ministerios pueden ejercerse dentro de la comunidad eclesial

(consejos parroquiales, catequesis, animación de la liturgia, visitas a enfermos y presos, acompañamiento espiritual para quienes tienen la competencia del discernimiento, etc). Actúan así en el mundo dirigiéndose a un campo humano de la vida social (la profesión, los medios de vida, las necesidades de los más desheredados, los problemas éticos y políticos locales, nacionales e internacionales).

Pero esto no es todo. En los años que han seguido al Vaticano II, el número de vocaciones sacerdotales no ha cesado de disminuir. Durante este mismo tiempo, algunos laicos han tomado conciencia de su capacidad para asumir responsabilidades y profundizar en su formación. Está emergiendo así un fenómeno nuevo: el de los laicos asociados al ministerio propiamente pastoral de los sacerdotes. Aunque estos cambios han sido de hecho progresivos y aunque ciertas situaciones pueden parecer ambiguas, este movimiento no se inscribe dentro del marco de la vocación propia de los laicos. Según la doctrina católica, en efecto, el fundamento bautismal no basta para justificar tal participación, ya que estas personas no están ordenadas. La delegación del obispo, expresada en una carta de misión precisa y anunciada al pueblo cristiano correspondiente, constituye entonces una especie de «injerto» sobre el envío en misión apostólica. Pues es en el momento de su propia ordenación, que lo inscribe en la sucesión del colegio episcopal, cuando dicho obispo encuentra la autoridad en la que funda el nuevo envío en misión. De este modo, el laico se encuentra inscrito de alguna manera en el envío misional que se remonta originariamente al de los apóstoles por parte de Jesús. Estos laicos tienen una identidad nueva en la Iglesia y los interesados son perfectamente conscientes de ella. Los cambios producidos en la segunda mitad del siglo XX están aún en evolución y no han revelado todavía todo su alcance. Por eso es difícil dar cuenta de ellos teológicamente. Pero, ¿no estamos aquí ante un caso en el que el Espíritu Santo está diciendo algo a las Iglesias?

## V. LOS RELIGIOSOS

Una presentación de la Iglesia que no mencionara a los religiosos quedaría gravemente incompleta. En nuestras sociedades actuales, este término ha cambiado hasta cierto punto de significado desde la aparición de los diversos integrismos. «Religioso» puede significar desde entonces extremista, intolerante y a veces peligroso. Pero, ¿qué es un religioso en el cristianismo?

En los tres primeros siglos de la Iglesia, la santidad perfecta se obtenía por el martirio. Con la conversión del emperador Constantino comienza una nueva fase. El martirio no es ya un riesgo común. No obstante, algunos cristianos quieren consagrar toda su vida al seguimiento de Cristo abandonando el mundo y entregándose a la oración constante y a la ascesis dentro del espíritu del Evangelio. Viven el «celibato por el Reino» del que hablara Jesús (Mt 19,12), en una pobreza total, y están ligados por la obediencia a un abad, como su superior. Tal es el punto de partida de la vida eremítica —el eremita o ermitaño vive solo— y monástica —el monje vive en una comunidad—. Esta forma de vida, que se inició en los desiertos de Egipto y Siria, pasó rápidamente a Occidente. El objetivo es poner en práctica todas las posibilidades del evangelio. Estas comunidades vivían bajo la autoridad de una «regla», que proponía una aplicación concreta del evangelio a las diversas situaciones de la vida. Las mujeres, por su parte, vivían la virginidad consagrada en modalidades comunitarias algo diferentes. La forma de la vida monástica fue evolucionando en función de la cultura de cada época. Después de Pacomio (286-346) en Egipto, Basilio de Cesarea, que ubicó los monasterios en las ciudades para que se convirtieran en ejemplos de vida cristiana, fue un gran legislador del monaquismo en Oriente; Agustín y Benito lo fueron en Occidente.

Con el paso del tiempo, la vida religiosa se trasladó de los monasterios a los conventos. El monasterio estaba consagrado a una vida enteramente contemplativa. Los religiosos de un convento no abandonan este aspecto, pero se abren también a una vida activa fuera de su casa, que no tiene ya la importancia del gran monasterio. Al mismo tiempo, la exigencia de estabilidad

se suaviza considerablemente. La Edad media asiste a la fundación de las dos grandes órdenes mendicantes de los Dominicos y los Franciscanos, que enseñan, anuncian el evangelio y hacen numerosos servicios. No viven ya de su trabajo como los monjes, sino de la generosidad pública, que no les falta. Sin embargo, los conventos femeninos están estrictamente sujetos a la «clausura», considerada una protección necesaria para las mujeres, en una sociedad de costumbres todavía rudas.

En el siglo XVI ve la luz una nueva generación de religiosos. Siguen viviendo en comunidad, pero de una manera aún menos rígida, puesto que no tienen ya la exigencia del «coro», es decir, la obligación de cantar juntos las diversas oraciones litúrgicas del día. No son ya «contemplativos», sino que están decididamente consagrados a una tarea activa. Se les llama «clérigos regulares», porque ejercen un ministerio presbiteral (pero no parroquial) y viven bajo una «regla» que especifica su vocación. Así fue como Ignacio de Loyola reunió en torno suyo a un grupo de «sacerdotes reformados e instruidos», que dio origen a la Compañía de Jesús.

En los siglos siguientes, en particular en el XVII y en el XIX, se asiste a la fundación de numerosas congregaciones misioneras, masculinas y femeninas, consagradas a la propagación del evangelio en todos los continentes. Las mujeres pudieron entonces salir de los conventos. Otras congregaciones se fundaron para responder a determinadas necesidades de la sociedad, siendo primordial el cuidado de los pobres. De este modo las religiosas se fueron convirtiendo en figuras familiares y apreciadas. Atravesaron sin demasiadas dificultades las diversas oleadas de leyes anticlericales. Alguien tan «laico», por ejemplo, como Édouard Herriot contribuyó a mantener en Lyon una congregación de hermanas hospitalarias al servicio de los hospitales de la ciudad.

Con el trabajo de los religiosos y las religiosas la Iglesia fue iniciando a lo largo de las distintas épocas numerosos servicios sociales que más tarde fueron considerados como responsabilidad normal de los Estados. La Iglesia fue la primera en organizar grandes hospicios u hospitales. A ella se debió la difusión cada vez mayor de la enseñanza escolar; ella fue quien inventó las universidades.

El siglo XX ha asistido en un primer momento a la fundación de numerosas congregaciones religiosas, más adaptadas a la secularización de la vida moderna y fuertemente comprometidas en la presencia discreta y orante en ambientes no cristianos (hermanitos y hermanitas del padre Foucauld). Tras el Vaticano II, se busca una nueva forma de vida consagrada y comunitaria, muy próxima al mundo, en los llamados movimientos de renovación «carismática». Una de las novedades estriba en que estas comunidades admiten en un mismo cuerpo a célibes y a personas casadas que compaginan su vida familiar con la participación en la vida comunitaria. Estos movimientos animan grupos de oración y se dedican a diversas actividades de evangelización de los jóvenes.

A lo largo de la historia la creatividad de la vida religiosa ha sido constante dentro de la fidelidad a los «consejos evangélicos», siguiendo formas renovadas en función de los cambios de la sociedad. La vida religiosa sigue siendo un signo vigoroso y elocuente del evangelio en nuestro mundo.

Son conocidas las palabras de Péguy: «Todo empieza en mística y acaba en política». ¿No son estos capítulos dedicados a la Iglesia ilustración de ello? ¿No ha ido pasando esta exposición poco a poco de una visión teológica del misterio de la Iglesia como lugar del don de Dios a los hombres, a explicaciones sobre la historia demasiado humana de esta misma Iglesia, en la que muchas cosas no constituyen precisamente una «invitación a creer»?

Lo he hecho en nombre de una honradez elemental. De nada sirve ocultar con un pudoroso velo ni sus miserias históricas ni sus disfuncionamientos actuales. Pero lo he hecho también en nombre de la teología de la Iglesia, a la vez divina y humana, santa y pecadora, en la que el misterio del don de Dios está confiado a hombres que siguen estando marcados por el pecado. Sería demasiado fácil exiliar en una especie de éter a la Iglesia santa y no ver en las comunidades cristianas más que grupos miserables. La paradoja y el misterio de la Iglesia reside precisamente en la audacia de Cristo de confiar los dones de Dios a pobres hombres. Las miserias de la Iglesia no deben tampoco ocultar los frutos de santidad manifiestos, expresados por medio de los mártires, la vida religiosa y el tes-

timonio de tantos y tantos bautizados. Nos sorprendemos sin duda demasiado de lo que es inevitable en toda sociedad humana, siendo el hombre como es. Pero no nos sorprendemos lo suficiente ante el carácter inaudito, no sólo de la obra civilizadora de la Iglesia en Occidente, pionera en muchos campos, sino también del testimonio de fidelidad a Cristo de que ha dado muestras durante dos mil años. Como sociedad humana que es en medio de las demás sociedades humanas, pasa por las mismas vicisitudes. Pero el milagro está ahí: sigue estando al servicio de su Señor.

### *Apéndice: los cardenales y la curia romana*

¿De dónde viene la curia romana? Muy pronto hubo alrededor del papa, en la Iglesia antigua, un entorno de sacerdotes y diáconos que lo asistían en su labor. Una cancillería administrativa aseguraba la redacción, la transmisión y el archivo de los documentos. Con el tiempo, las «oficinas» romanas fueron empleando un personal cada vez mayor. Se asiste al nacimiento de la «cámara apostólica», especie de ministerio de finanzas, la Penitenciaría, tribunal que regulaba las cuestiones de conciencia (foro interno).

El origen de la institución de los cardenales —por lo demás bastante oscuro— se remonta a la colaboración del papa con los obispos de la región romana, rápidos de consultar (cardenales obispos), con los párrocos de las grandes parroquias de Roma (cardenales sacerdotes) y, en fin, con los diáconos más influyentes (cardenales diáconos). Del término «cardenal» aparecen testimonios desde el siglo VIII; la institución está creada a comienzos del siglo XI y constituye a finales de este mismo siglo un verdadero colegio, que es el consejo del obispo de Roma. El papa reúne periódicamente a los cardenales en «consistorio» (asamblea restringida) para gestionar los asuntos de la Iglesia universal. En la Edad media aparece también el tribunal de la «rota<sup>13</sup> romana», que tenía competencia

---

<sup>13</sup> Etimológicamente, «rota» significa rueda. El sentido original del término es oscuro: quizá un pupitre sobre ruedas en el que se depositaban las cau-

sobre los asuntos públicos y se ocupa siempre de los juicios de nulidad matrimonial.

El obispo de Roma, como los demás obispos, era elegido en principio por «el clero y el pueblo» de su diócesis de entre los sacerdotes o diáconos de la ciudad. Pero la importancia de esta elección daba lugar con frecuencia a presiones, e incluso negociaciones y conflictos entre facciones rivales. Sucesivas reformas llevaron en 1059 a restringir a los cardenales la elección del futuro papa.

Progresivamente el cardenalato se fue convirtiendo en una dignidad y honor especial, que expresaba la confianza personal del papa en tal o cual persona. Al mismo tiempo, este senado de la Iglesia deja paso a la aristocracia, se internacionaliza y se convierte en un asunto diplomático importante, solicitando los príncipes el capelo cardenalicio para sus súbditos. De este modo las sedes de las grandes metrópolis pasan a ser sedes cardenalicias. Se distingue entonces entre los cardenales de la curia y los otros. El cardenalato puede ser también la recompensa por una larga carrera en la curia. Sixto V, en 1586, fijó en setenta el número de los cardenales; Pablo VI lo amplió a ciento veinte y decidió que los cardenales de más de 80 años no participarían ya en la elección del papa.

No obstante, el cardenalato, siempre rodeado de gran prestigio y a menudo considerado como un plus con respecto al episcopado, es una institución eclesiástica, mientras que el episcopado se remonta a los orígenes apostólicos de la Iglesia. El colegio de los cardenales tiene una función totalmente distinta del de los obispos. Es el consejo personal del papa. Hoy todos los cardenales de la curia son automáticamente obispos, mientras que en 1962 algunos eran sólo presbíteros, y en el pasado los había que eran sólo diáconos. Corre por tanto el riesgo de producirse una confusión de autoridad entre los consejeros o los diversos responsables de la administración vaticana y los obispos que tienen un oficio propiamente pastoral.

---

sas presentadas ante el tribunal, o bien los turnos de palabra concedidos a los jueces...



A lo largo de la Edad media, la curia romana desarrolla sus diferentes servicios: finanzas, biblioteca, tribunales, etc. La lucha medieval contra los herejes conduce a la creación por el papa Lucio III en 1184 de la Inquisición, que hace más eficaz Gregorio IX, quien la confía a los Dominicos, a los que serán asociados los Franciscanos. La Inquisición es el antepasado de la Congregación del Santo Oficio, creada por el papa Paulo III en 1542 para velar por la ortodoxia en el contexto de la Reforma. El Santo Oficio centraliza en Roma, bajo la autoridad de seis cardenales, lo que antes dependía de numerosos tribunales locales, llevando a la desaparición progresiva de la antigua Inquisición. Desde el Vaticano II, el Santo Oficio se llama Congregación para la doctrina de la fe, y tiene el encargo especial de mantener la ortodoxia en la Iglesia católica.

La creación de la curia moderna se remonta al papa Sixto V (1585-1590), que instituye quince congregaciones o «dicasterios», análogos a los ministerios de un gobierno. Hasta entonces había comisiones de cardenales encargadas durante un tiempo de tratar un asunto. La institución orgánica de la curia consistió en fundar estas comisiones como organismos permanentes. La curia romana se configuró entonces como un verdadero gobierno del papa, convirtiéndose progresivamente el secretariado personal del papa en Secretaría de Estado. El secretario de Estado puede considerarse como análogo a un primer ministro. El gobierno pontificio fue un ejemplo para la racionalización progresiva de los gobiernos civiles de los Estados modernos. El papado disponía de una administración extremadamente eficaz, con su red de nuncios.

Durante los tiempos modernos la curia romana fue reorganizada y reformada muchas veces, con la creación de nuevos dicasterios, la supresión de algunos o el traslado de competencias. El papa Juan Pablo II ordenó en 1984 la última reforma de la curia del siglo XX.

Pero hay también un reverso de la medalla: este gobierno no es tal desde el punto de vista de la Constitución fundamental de la Iglesia, que sólo reconoce al papa y a los obispos. Se trata más bien de una administración que ayuda al papa en la realización de sus múltiples tareas y que gestiona indistinta-

mente sus dos funciones de patriarca de Occidente y primado universal Pero toda administracion esta tentada de afirmar cada vez mas su poder Con el paso de los siglos, en funcion de una centralizacion romana creciente, muchas de las responsabilidades episcopales se las ha apropiado la curia romana, que supervisa de cerca la accion de los obispos

## La fe y los sacramentos de la fe

Con los sacramentos abordamos la vida cultural de la Iglesia. Reconozcamos que la comprensión de los ritos cristianos está hoy en crisis. Prueba de ello es la disminución de la práctica entre los católicos. Desde hacía mucho tiempo, la del sacramento de la reconciliación se encontraba ya en constante descenso. En los últimos decenios del siglo XX se ha asistido en Francia a la disminución de la asistencia a la misa dominical (32% en 1946; 20% en 1970; 10% en 1990). Lo mismo ha ocurrido con el bautismo (92% en 1961; 82% en 1963; estimación del 50% para el año 2000) y el matrimonio (en 1979, 227.000 matrimonios por la Iglesia de un total de 340.000; en 1992, 137.000 de un total de 271.000, sin contar los casos de convivencia). Es conocido también el notable descenso en las ordenaciones sacerdotales a lo largo del siglo (1.500 por año en 1900; 1.000 en 1950; entre 100 y 130 desde 1976). Estas crueles cifras se repiten, con algunos matices, en los grandes países occidentales. Dan testimonio sin duda de una recesión de la fe, pero también de un especial desvío hacia la repetición ritual y de una dificultad nueva para percibir los símbolos cristianos.

Por otro lado, se deja sentir el peso de los debates del pasado sobre la cuestión de los sacramentos. La celebración de los sacramentos ha sido objeto entre protestantes y católicos de un conflicto secular, apaciguado hoy en gran parte. Para resumir, digamos que el protestantismo proclama ante todo la justificación del hombre por la pura gracia de Dios, a través de la fe<sup>1</sup>. Así pues, nuestra salvación y nuestra reconciliación

---

<sup>1</sup> Sobre el término «justificación», cf Léxico e infra, pp 560s

con Dios no deben nada a nuestros méritos. Esta visión de las cosas, ante todo interior, relega la celebración exterior de los sacramentos a un segundo término. En cambio, la imagen que da el catolicismo es la de la celebración de unos sacramentos solemnizados, en los que se invita a participar con la mayor frecuencia posible. Esta imagen es más exterior y corre el riesgo de hacer funcionar los sacramentos como obras que es menester practicar para obtener la salvación en función de nuestros méritos. Veremos que esta oposición es falaz. El verdadero cristianismo mantiene unidos la justificación por la fe y los sacramentos de la fe.

Reflexionaremos en primer lugar sobre el arraigo en el hombre de la institución sacramental, para subrayar luego la originalidad propia de los sacramentos cristianos. Finalmente expon-dremos con rapidez lo que concierne a los siete sacramentos.

## I. DE LOS RITOS HUMANOS A LOS SACRAMENTOS CRISTIANOS

Los sacramentos cristianos respetan la condición humana común. Somos indisolublemente espíritu y cuerpo, es decir, que lo interior y lo exterior de nuestra vida son siempre solidarios. Nuestras convicciones y sentimientos más íntimos se manifiestan exteriormente por el lenguaje, los gestos, la risa o las lágrimas, a veces por la violencia. Y viceversa, lo que hacemos o decimos a los otros hace que resuene en nuestro propio corazón la alegría o la tristeza, el arrepentimiento o la liberación interior. Esto puede llegar incluso a provocar un cambio de orientación en nuestra vida, ya que nuestros actos nos transforman. No somos los mismos antes que después. En este movimiento doble y constante está implicado lo que al comienzo de esta obra se describió como la trascendencia del hombre, es decir, la dinámica de su superación constante<sup>2</sup>. Es

---

<sup>2</sup> Cf supra, pp. 28-31.

*en este movimiento donde se inscribe igualmente la práctica sacramental*<sup>3</sup>.

### *El rito, la celebración y el hombre*

¿Qué es un rito? Es una actividad —en la mayoría de los casos social— programada y recurrente, cuya significación está ligada a su repetición o a su realización en circunstancias determinadas. El rito conlleva casi siempre un gesto: hay palabras rituales, pero se pronuncian con ocasión de algo que se *hace*. El rito es una actividad corporal. En él intervienen el cuerpo físico y el cuerpo social.

Pongamos algunos ejemplos de ritos. Espontáneamente practicamos la celebración de los aniversarios, en particular de los acontecimientos fundadores de nuestra existencia: nacimiento, matrimonio, éxitos. La sociedad hace lo mismo celebrando los acontecimientos fundadores de la nación. Conocemos también ritos de transición o de iniciación, cuando crecemos, cuando aprobamos un examen o ingresamos en algún colegio o institución, cuando recibimos un homenaje.

El niño nace en el rito. Este comienza con la regularidad de la succión del pecho, que constituye el primer ritmo de la existencia en la relación con la madre. Los niños son muy ri-

---

<sup>3</sup> Tomemos el ejemplo del compromiso conyugal. Este compromiso pertenece en primer lugar al orden de la intención, la libertad y la voluntad. Pero esta intención, para no ser meramente virtual, ha de pasar por la expresión del cuerpo. Esta será, por una parte, el sí matrimonial, expresión por la palabra exterior y audible de un compromiso interior, y serán, por otra parte, todos los gestos de amor en los que el cuerpo se convierte en mensajero concreto de la intención del corazón. Los gestos del cuerpo expresan algo que los supera radicalmente y de lo que son expresión simbólica: un impulso amoroso. A su vez, la decisión de casarse y sus diversas formas de expresión producen un cambio en la vida interior de los recién casados, que no son ya los jóvenes solteros de antes. No solo su amor se ha enriquecido por todo lo que han vivido, sino que su vida ha adquirido una dimensión nueva. Entre ellos, la simbólica del don ha efectuado un cambio real. El amar y ser amados los ha transformado a ambos. En este amor habrá siempre una correspondencia entre la vida interior y los signos exteriores. Si el amor llega a agotarse, dejará de expresarse corporalmente: no habrá ya palabras de afecto, ni besos, ni regalos. Nada se expresa ya, porque no hay nada que expresar, nada despierta ya el amor desvanecido.

tualistas. Necesitan que las cosas se hagan siguiendo un ceremonial, como el de ir a acostarse y que les cuenten una historia antes de dormirse.

A lo largo del año vivimos de los ritos ligados a la sucesión de las estaciones, a la celebración del año nuevo, de la primavera, etc. Las comidas en familia o entre amigos adquieren a menudo una dimensión ritual, porque son regulares y son una ocasión para encontrarse y compartir. Son un momento privilegiado de solemnidad y de celebración. Un camarero de un restaurante hablaba un día de lo orgulloso que se sentía de servir una comida de fiesta como un verdadero rito. Esta es la razón de que en las tradiciones religiosas las comidas a menudo sean sacralizadas.

Con ocasión de una competición deportiva, el ganador descorcha una botella de champán y riega con ella a todo el mundo. Este rito puede parecer el despilfarro de un producto valioso y caro. Pero el que protesta contra este despilfarro, ¿ha captado el símbolo que manifiesta, a través de la espuma ligera del champán, una alegría desbordante e inexpressable de otro modo?

Todas las sociedades practican también ritos funerarios: ante el duelo, el hombre tiene necesidad de expresar lo que ocurre por medio de ritos. Hay que *hacer algo*. Conviene rendir homenaje a los restos del difunto: reunión de los allegados, palabras de elogio o de recuerdo, gestos de respeto (honorarios militares o aspersión). El rito, vivido con el grado de emoción que requiere la circunstancia, ejerce una función de apaciguamiento e inaugura la labor del duelo. Porque la muerte de personas próximas es un momento grave en el que cada uno se enfrenta no sólo con el destino del desaparecido, sino también con su propio destino. De este modo se expresan el sentido de la existencia humana y su misteriosa trascendencia con relación al tiempo que pasa. El rito marca pues todas las épocas de la vida. El hombre no puede vivir sin ritos.

Como se ve por estos ejemplos, el rito no obedece a la ley de la eficacia. No pertenece al orden de la producción temporal. Escapa a la rentabilidad de toda actividad normal. Supone una gratuidad, incluso una pérdida. Desde un punto de vis-

ta inmediato, el rito no sirve para nada. Su eficacia es de otro orden<sup>4</sup>

El rito inserta en el flujo indiferenciado del tiempo referencias que permiten dar sentido a nuestra existencia y atenuar la angustia. Toda vida humana necesita de esta regularización personal y social. El rito nos da seguridad asignando una figura determinada a lo que se nos escapa y a menudo nos angustia. Es también fruto de una cierta elección ética, porque representa «lo que debe hacerse»<sup>5</sup>

El rito es fundamentalmente simbólico: a través de una práctica concreta evoca un orden de cosas totalmente distinto del de su realización material. Es siempre signo de una carencia y expresa la pretensión de reunir en la unidad de un instante privilegiado la totalidad de la existencia. Las velas que soplo en mi tarta de cumpleaños evocan mi feliz avance en edad si soy un niño, o una vida ya llena si soy mayor.

El rito, incluso profano, trasciende mi vida inmediata y temporal. Expresa una dimensión de mi existencia que no puede expresarse en lenguaje ordinario. De ahí la apertura espontánea del rito a la expresión de lo sagrado.

---

<sup>4</sup> A una adolescente que me preguntaba «¿Para que sirve ir a misa?» le contesté «Para nada, absolutamente para nada. Pero tampoco sirve para nada besar a tus padres por la noche antes de acostarte».

<sup>5</sup> En nuestras sociedades secularizadas constatamos el surgir de ritos sustitutos de los antiguos ritos religiosos. La sociedad soviética, en su gran movimiento de lucha antirreligiosa, creó en 1929 una institución llamada «Competición socialista», que, arraigando en la mentalidad religiosa del pueblo, estaba encargada de crear ritos y celebraciones susceptibles de reemplazar a las celebraciones cristianas. Así por ejemplo se celebraba un «bautismo socialista» en el ayuntamiento con ocasión de la inscripción del niño. La fiesta de la Transfiguración fue reemplazada por la «Jornada de la industrialización». Esta institución creó un verdadero ritual de tipo «mágico-religioso». En otro ámbito, pensemos también en el carácter ritual de las celebraciones deportivas. Un gran encuentro de fútbol es un rito grandioso, una especie de «misa», en la que el grado de participación es intenso. La «celebración» que es un partido provoca una integración social considerable, crea unidad en una masa, le da un alma y le hace vivir una experiencia de participación incluso de comunión. Por supuesto, todo rito tiene su vida: nace, evoluciona y puede morir por desgaste con el tiempo. En tal caso, es sustituido por otro. Puede sacarse de quicio y convertirse en una manía: en una obsesión psicológica. Se habla entonces de ritos neuroticos o de actividades compulsivas: una manera de ordenar las cosas, ritos reiterados de ablución (por ejemplo el del que continuamente se está lavando las manos). Sin llegar a estos extremos, todos tenemos prácticas rituales en nuestra vida personal.

## El rito y lo sagrado

Si lo dicho hasta ahora es cierto, el rito es un lugar privilegiado de expresión de lo sagrado en virtud de su poder de transposición simbólica. Se puede considerar como sagrado «todo lo que aparece en este mundo, y especialmente en la vida del hombre, como signo revelador de la existencia, de la presencia y de la actividad de Dios» (L. Bouyer). *Hoy se reconoce generalmente que lo sagrado es una dimensión irreductible de la existencia humana, que no puede reducirse a ningún otro fenómeno humano* (R. Otto, G. Van der Leeuw, Mircea Eliade). La actitud religiosa del hombre ante lo sagrado no es algo sólo primitivo: es permanente. Le viene de la toma de conciencia de su propio destino.

En el rito sagrado se encuentra siempre una combinación de *palabras sagradas* y de *acciones santas*. La palabra es ya una acción y tiende a la acción. La palabra tiene un poder propio. «La palabra tiene un poder decisivo. Todo el que pronuncia palabras está poniendo en movimiento potencias» (G. Van der Leeuw). Todos los días hacemos experiencia de ello. Una palabra puede hacer bien o hacer mal: decir «buenos días» es un acto de benevolencia y apacigua; injuriar a alguien es herirlo. Una frase puede herir a alguien sin injurarlo: es el caso, por ejemplo, de las palabras con que se anuncia a uno que está despedido. Pensemos también en los diversos votos y palabras de consagración. En tales casos las palabras del compromiso realizan por sí mismas el compromiso<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> En el terreno de lo sagrado se puede hacer intervenir toda una serie de efectos para dar un mayor poder a las palabras una voz fuerte, el canto, la repetición rítmica o en letanía, el jubilo, la lamentación. Las palabras van acompañadas normalmente de gestos, simplemente porque nuestra vida está hecha de palabras y de gestos. La palabra es insuficiente para simbolizar lo que pertenece al orden de la acción. Pero el equilibrio entre palabra y acción es frágil. El rito puede absorber la palabra, convirtiéndose entonces en una acción esotérica o supersticiosa. Se cae así en la magia, práctica ritual por la que el hombre pretende dominar o domesticar lo sagrado. De este modo son conjurados la realidad sagrada o el dios considerados peligrosos o maléficos. La magia es el riesgo de todo rito. He respetado todo lo que estaba prescrito, por lo tanto, tiene que «funcionar», de manera automática. Y viceversa, las palabras pueden volatilizar el rito y reducirlo a una pura intelectualización en la que el gesto se hace accesorio. Hay que saber ser humilde delante del rito.



Los ritos atestiguados en la historia de las religiones están fundados en un *simbolismo natural* o cósmico. El hombre no puede atribuir arbitrariamente un determinado sentido simbólico a cualquier elemento. Y si lo hace, cae en la magia. Los grandes ritos de la humanidad están naturalmente cargados de sentido. En la historia, los gestos rituales aparecen con anterioridad a las palabras porque estos gestos son significativos por sí mismos, hasta el punto de que los ritos eran considerados obra de los dioses.

¿Cuáles son estos ritos principales? Se encuentran, bajo formas distintas, en las diversas religiones. Con cierta constancia los mismos temas constituyen el origen de los grandes rituales, en particular todo lo que gira en torno al agua y la comida. Para comer carne, hay que matar un animal; pero matar es enfrentarse con el misterio de la vida, que supera al hombre. Es tocar lo sagrado y lo divino, que exigen respeto. Por eso el acto de matar al animal adquiere el carácter de un rito sacrificial. El dios tendrá su parte. Como la sacralidad está igualmente ligada al misterio de la fecundidad, son numerosos también los ritos ligados a la cosecha y el ejercicio de la sexualidad.

Hay también períodos sagrados, ligados a la evolución de los astros y de las estaciones; de ahí la instauración de las fiestas estacionales. Hay en fin lugares sagrados: la etimología de la palabra «templo» remite a una frontera trazada entre el mundo sagrado, morada del dios, y el mundo profano.

### *La conversión cristiana del rito y de lo sagrado*

¿Qué diferencia hay pues entre lo sagrado «pagano» y lo sagrado cristiano? ¿Cuál es la condición propia del rito cristiano?

En primer lugar, en lo sagrado pagano, el ámbito del dios y de las actividades divinas aparece ajeno, y a menudo hostil, al ámbito del hombre, al ámbito secular. Existe un conflicto latente entre uno y otro. Lo que se le da a Dios se le quita al hombre, y viceversa. El hombre debe pagar su diezmo a lo sagrado, por medio de ritos, fórmulas y sacrificios, para poder estar seguro de que, por su parte, estará en paz y podrá ejercer su dominio en el terreno de lo «profano».

*Lo sagrado cristiano, por el contrario, tiende a abolir la separación absoluta entre sagrado y profano* No para reducirlo todo a lo secular, sino más bien para devolverlo todo a lo sagrado. Lo sagrado cristiano remite al Dios creador que se revela entrando en un proceso histórico, que se hace interlocutor vivo del hombre y cuyas iniciativas están siempre ordenadas a la salvación del hombre. Un Dios que quiere establecer la comunicación más amplia entre él y el hombre por el don de su Hijo encarnado en Jesús. Por Cristo, que nos da su vida, entramos en el ámbito propiamente divino, en el que es asumida toda nuestra actividad. Tal es el sentido del sacerdocio universal de los cristianos. Como consecuencia de él, toda su actividad en el mundo reviste una dimensión sagrada. Lo sagrado cristiano no desarrolla ninguna rivalidad entre Dios y el hombre, y no pretende constituir un mundo aparte<sup>7</sup>.

Lo sagrado pagano y lo sagrado cristiano difieren también en lo que respecta a la referencia de sus simbolismos. En el cristianismo no se anula la referencia cósmica y natural, pero esta recibe una nueva determinación, la de la referencia *histórica* a la vida, la muerte y la resurrección de Cristo. En el origen de las fechas de nuestras fiestas cristianas hay una referencia cosmológica (Navidad en el solsticio de invierno, símbolo de los días que empiezan a alargarse) o agraria (Pascua en primavera, Pentecostés en tiempo de la cosecha). Pero estos simbolismos están solapados por la referencia al nacimiento de Jesús, a su resurrección y al envío del Espíritu.

Como los ritos paganos, los sacramentos cristianos pasan por la dualidad complementaria del gesto y de la palabra. Pero aunque el gesto sacramental del bautismo conserva una referencia cósmica al misterio del agua, su referencia principal es histórica: remite a la vez al bautismo de Jesús en el Jordán y

---

<sup>7</sup> El cristianismo vive en una paradoja por lo que respecta a lo sagrado y a los ritos. Por una parte, proclama que existe una *discontinuidad* radical entre sus ritos y sacramentos y los ritos religiosos tradicionales. Hemos visto, por ejemplo, que sustituye los sacrificios rituales del templo de Jerusalén por el sacrificio existencial de Cristo (cf supra, pp 337-348). Por otra parte, se inscribe en una cierta *continuidad* y reinstaura una nueva ritualidad, porque, en nombre precisamente de la encarnación, quiere respetar la condición del hombre y acceder a él tal como es, con su cuerpo y su lenguaje.

a su bautismo de sangre en el misterio pascual. Lo mismo ocurre con el pan y el vino. Tienen su origen en la creación y el trabajo del hombre, y contiene toda la simbología humana de la comida, con la convivencia y comunión que conlleva. Pero la referencia histórica es dominante: es ante todo el memorial de la cena celebrada por Jesús con sus discípulos antes de morir. Todos los sacramentos tienen así su origen en los gestos de Cristo.

## II. LA ORIGINALIDAD

### DE LOS SACRAMENTOS CRISTIANOS

#### *El alcance sacramental de la existencia de Jesús*

El fundamento de nuestros sacramentos es Jesús, sus gestos y sus palabras a lo largo de su itinerario vital en la tierra.

La actitud de Jesús ante los ritos judíos de su tiempo es sorprendente. Por una parte, los respeta generalmente y, en algunos casos, remite a ellos. Por otra, toma una gran distancia respecto de ellos, los relativiza y salta por encima de ellos si es necesario: es conocida su libertad en lo tocante al cumplimiento del sábado. En un sentido más profundo, retoma por su cuenta la antigua polémica de los profetas (por ejemplo en Is 1,11-17) contra los sacrificios del Templo, cuando estos se convierten en una coartada para eludir la práctica de la justicia, de la solidaridad y de la caridad fraterna. Cita, por ejemplo, esta fórmula severa del profeta Oseas (6,6): «Quiero amor (= misericordia), no sacrificios; conocimiento de Dios, y no holocaustos» (Mt 12,7).

En coherencia con esta actitud, Jesús no instituye nuevos ritos para reemplazar a los antiguos. Él se encuentra personalmente con los hombres: cura, comparte el pan, ofrece a los pecadores un perdón compasivo. Llega al término de su existencia, y acepta una muerte injusta por amor a sus hermanos y a su Padre.

Sus gestos no tienen nada de ritual: son existenciales. Son además ejemplares y proponen normas de vida nueva. Son expresión concreta de una actitud de amor, de donación de sí mismo, de desprendimiento absoluto, de «pro-existencia», como hemos visto<sup>8</sup>.

Las palabras y los gestos realizados por Jesús son en cierto modo los *sacramentos originales* de nuestra salvación. Sus curaciones eran ya «sacramentos», ya que a través de la vuelta a la salud física del ciego, del sordo y del paralítico, se está anunciando la salud total de la persona. El sentido de la palabra griega «salvar» (*sôzein*) es aquí capital, porque juega con el parentesco entre «salud» y «salvación». Aunque muchas curaciones van ligadas al perdón de los pecados (el paralítico de Cafarnaún), este tiene lugar muchas veces en otras circunstancias. Jesús acoge bien a los pecadores; más aún, toma la iniciativa y se acerca a ellos, come con ellos, se invita a casa de Zaqueo a riesgo de escandalizar. Todo este comportamiento es un signo «sacramental» de nuestra salvación. El evangelio de Juan hace así una lectura «sacramental» de los grandes signos realizados por Jesús.

La liturgia y la tradición han entendido siempre los sacramentos en su vinculación con los actos de Jesús. *Los sacramentos de la Iglesia no son nada más que la expresión ritual de lo que Jesús realizó por nosotros.* Es algo particularmente evidente en la liturgia eucarística, pero también en la de los otros sacramentos. Cristo, por su encarnación, es el primer y gran sacramento de Dios, capaz de fundar la Iglesia-sacramento<sup>9</sup> y, en ella, los sacramentos de nuestra salvación.

---

<sup>8</sup> Pero, se dirá, instituyó la comida ritual de la eucaristía. Sin duda. Esta afirmación sigue siendo cierta, aun cuando se tenga en cuenta el papel jugado por la liturgia primitiva de la Iglesia en la redacción de los relatos de institución. Estos expresan la convicción de la Iglesia antigua de no haberse inventado esta comida, sino de haberla recibido de Jesús y de repetirla por voluntad suya. Pero este rito fue en su origen una comida de despedida, en la que Jesús manifestó todo su amor por los suyos y el don que les hacía de su persona. En este mismo contexto de la pasión inminente, el evangelio de Juan cuenta la escena del lavatorio de los pies, en el que Jesús se hace siervo, «esclavo», de sus propios discípulos, en un gesto concreto cuyo simbolismo es real. En fin y sobre todo, la cena no es más que la traducción simbólica y ritual del sacrificio de la vida de Jesús que está a punto de cumplirse.

<sup>9</sup> Cf supra, pp 508s.

### La institucion de los sacramentos por Jesus

La Iglesia proclama desde siempre que los sacramentos fueron instituidos por Jesus y que ella no puede «inventarse» otros. Pero los datos historicos parecen infinitamente mas complejos. No se ve en el Nuevo Testamento que Jesus realizara siete gestos formalmente institucionales, para cada uno de los siete sacramentos reconocidos. Jesus nunca dijo nada acerca de la confirmacion o la uncion de los enfermos. La palabra misma «sacramento» esta ausente de los textos biblicos, salvo para traducir al latin el termino griego «misterio» (*mysterion*), que remite de manera global al designio de salvacion llevado a cabo por Jesus. Estamos pues muy lejos de los ritos propiamente dichos.

Es Tertuliano quien traslada el termino «sacramento» del derecho romano al lenguaje eclesial para designar el bautismo. En derecho, *sacramentum* significaba «juramento sagrado» (*sacramentum, sacrum sermentum*), bien en el caso del compromiso militar, en que el nuevo soldado prestaba juramento de fidelidad al emperador y recibia un «tatuaje», bien en el caso de una fianza depositada en un templo, con juramento de las dos partes implicadas.

Este termino subraya evidentemente el compromiso del bautizado, que se «enrola» en la milicia cristiana. San Agustin (354-430) sera un gran teologo del sacramento, aunque utilizando el termino en un sentido muy amplio, en el sentido de rito, simbolo o misterio.

Seran necesarios todavia muchos siglos para que la Iglesia llegue a discernir en el conjunto de los ritos de los que vive los verdaderos sacramentos instituidos por Cristo. En Oriente, al principio, solo se contaban tres: el bautismo-confirmacion, la eucaristia y las ordenaciones. Occidente llego incluso a sobrepasar los siete: las listas de los teologos de la Edad media contaban a menudo entre los sacramentos la profesion monastica, los funerales y la consagracion real. Luego se distinguio entre sacramentos mayores y sacramentos menores. Hasta el siglo XII no se ve aparecer la lista de los sacramentos tal como la conocemos hoy. Esta lista sera fijada por el papa Inocencio III en 1208, y luego confirmada por los concilios.

de Florencia (1439) y de Trento (1547), este último enseñando con toda claridad el «septenario»<sup>10</sup>.

¿Cómo conciliar entonces la institución de los sacramentos por Cristo con esta lenta génesis de la doctrina de los siete sacramentos? Sin duda en el pasado ha habido demasiada preocupación por remontarse a tal o cual gesto de la Escritura para descubrir en él un acto institucional atribuido propiamente a Jesús. Se ha subrayado más el *Cristo-fundador* que el *Cristo-fundamento*<sup>11</sup>.

El modo en que se puede dar cuenta de la institución de los sacramentos por Cristo es diferente. Cristo quiso que la Iglesia fuera una sociedad visible «instituida». Quiso también por tanto que dispusiera de las estructuras sociales indispensables a toda sociedad. Realizó a tal efecto algunos gestos institucionales muy genéricos confiando a la Iglesia su puesta en práctica. Pero sobre todo Cristo es, con toda su vida, el fundamento último de todos los sacramentos. Cada uno de ellos toma su originalidad de esta fuente. Por eso los padres de la Iglesia veían los sacramentos como brotando de Cristo, con el agua y la sangre de su costado abierto en la cruz, y derramándose sobre la Iglesia. En este sentido son instituidos los sacramentos por Jesús.

Los sacramentos, como hemos visto, tienen una referencia ante todo histórica a Jesús. En la celebración de cada uno de ellos se leen relatos evangélicos y se hace «memoria» de Jesús. La palabra «memoria» la utilizamos aquí con el sentido que Jesús le da en la institución de la eucaristía. Esta es la razón por la que a la eucaristía se la ha llamado *memorial*, en un sentido infinitamente más fuerte que el de un monumento levantado como memorial de cualquier héroe o gesta. El memorial es el acto que hace memoria de Jesús. A través de un gesto particular, Jesús se hace simbólicamente presente aquí

---

<sup>10</sup> Al mismo tiempo, el contenido del sacramento se va precisando. La Iglesia reconoce como tal algo que considera haber recibido de Cristo. El sacramento es el signo visible de la gracia invisible, es decir, que es portador del don de Dios al hombre. Para ser eficaz, supone evidentemente que el hombre lo recibe en la fe y con disposiciones de caridad. El sacramento se realiza por el conjunto formado por palabra y gesto. Supone siempre un ministro y un sujeto.

<sup>11</sup> Cf *supra*, p. 506.

y ahora De este modo lo ritual remite a lo existencial En realidad, cada sacramento es a su modo un «memorial operante» de la salvación realizada por Jesús

A partir de ahí, la Iglesia ha ejercido su discernimiento Y solo en los casos en que esta se ha comprometido a sí misma podemos nosotros reconocer un sacramento particular (K Rahner) Ciertos gestos ejemplares de Jesús, la Iglesia los ha discernido como institucionales y se han convertido en los sacramentos rituales de la Iglesia En este discernimiento, dos factores han desempeñado un papel esencial por una parte, el dar cuenta de la diversidad de los gestos por los que Jesús expresa el don irreversible que hace de sí mismo a la Iglesia, por otra, el tener en cuenta los grandes momentos de la existencia humana de cada cristiano en su relación con la Iglesia el bautismo tiene valor de nacimiento a la fe, la reconciliación expresa el retorno del pecador a la comunión divina, etc

### *La eficacia de los sacramentos*

La tradición cristiana ha considerado siempre que los sacramentos tenían una eficacia propia en el creyente Son portadores de «gracia» ¿Como entender esto?

La eficacia (o causalidad) de los sacramentos no ha de entenderse al modo de la causalidad física analizada en el marco de la investigación científica Esto sería una «cosificación» indebida —en definitiva, mágica— de gestos que fueron y siguen siendo *actos interpersonales* Hay que partir de su carácter de signos todo signo está ordenado a comunicar algo Tomás de Aquino recordaba continuamente que los sacramentos *realizan lo que significan*, es decir, que *son causas eficaces en tanto que son signos* La eficacia del signo es intencional, puesto que pasa de un espíritu a otro espíritu por la mediación de este signo Es una eficacia espiritual y libre, que no puede por tanto recibirse sino de manera espiritual y libre<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Encontramos la analogía humana de tal causalidad en los regalos que nos ofrecemos que profundizan las relaciones de amistad o en la influencia ejercida por un maestro sobre su discípulo y por los padres sobre sus hijos en la tarea educativa Pero en el caso de los sacramentos interviene toda la trascen-

## *Justificación por la fe y sacramentos de la fe*

La expresión «justificación por la fe» sigue siendo hoy muy oscura para el gran público. Se refiere sin embargo a un punto esencial y distintivo de la fe cristiana. Corresponde a la tesis capital expresada por san Pablo en sus Cartas a los gálatas y a los romanos. Lutero y los otros reformadores del siglo XVI insistieron en ella. La «protesta» de la Reforma, con la mirada puesta especialmente en las indulgencias, iba dirigida contra una situación concreta y degradada de la práctica sacramental en la Iglesia. A sus ojos, los sacramentos católicos eran practicados como «obras», con las que se podían adquirir «méritos» y, en definitiva, «funcionar eficazmente», con independencia de la actitud libre de la fe del cristiano. Desde entonces, los debates sobre este tema han constituido el centro de la controversia entre católicos y protestantes a lo largo de los tiempos modernos. Hoy se han retomado, pero en un clima ecuménico de reconciliación. Es importante, por consiguiente, hablar de ello, porque se trata de un punto capital para la comprensión de la relación entre Dios y el hombre.

En el siglo XVI el dominico Tetzl, encargado de recolectar dinero para la construcción de la nueva basílica de San Pedro de Roma, afirmaba en sus sermones la eficacia de las indulgencias para los difuntos diciendo que en el momento en que la moneda resonaba en el cepillo el alma salía del purgatorio. Lutero, que era monje agustino, había extraído de sus prácticas ascéticas la experiencia de un fracaso doloroso. La lectura de san Agustín le hizo descubrir que la justificación

---

dencia propia de la acción de Dios que se da. Por este camino, trazado en gran medida por la teología antigua, la teología contemporánea va más allá y habla de «causalidad simbólica». El término «simbólico» (sobre el término «símbolo», véase Léxico) no debe tomarse aquí en el sentido atenuado en que se usa por ejemplo al decir «una moneda simbólica», en el sentido de algo que no tiene valor real, sino en el sentido que le dan hoy las ciencias humanas y la filosofía. Los símbolos son una especie de lenguaje «operativo», que realiza lo que anuncia dentro de un orden de intercambios mutuos. Así los signos sacramentales son los signos constitutivos de la sociedad eclesial, pertenecen a un mundo de comprensión que los convierte en símbolos. Nos insertan en la Iglesia fenoménica y visible. Pero lo que es simbolizado por su conjunto es nuestra integración en el cuerpo de Cristo por pura gracia. Los sacramentos son «operadores» simbólicos de la acción de Dios a través del lenguaje ritual.



del hombre no podía ser sino un don gratuito de Dios, recibido en la fe.

El término de *justificación* remite al de *justicia*. Pero la justicia divina no se ejerce como la justicia humana, que absuelve o condena. Dios hace justo (o justifica) al hombre pecador en virtud de su voluntad de perdón. Este acto de justificación es fruto de una decisión benevolente y gratuita de Dios, que no tiene en cuenta para nada los méritos previos del hombre. Porque el hombre no puede alcanzar la salvación por sus propias obras, como hemos visto. Sin embargo, aunque la justificación no es fruto de las buenas obras, da a la libertad humana de este modo justificada capacidad para realizar tales obras.

Ahora bien, la insistencia puesta en la práctica de los sacramentos en la vida de la Iglesia católica, ¿no cuestiona, una vez más, este gran principio cristiano? Cualesquiera que hayan sido las vicisitudes de la práctica, la Iglesia católica ha profesado y aceptado siempre la doctrina paulina de la justificación por la fe, que es pura y simplemente doctrina cristiana, pero que no dispensa al hombre de dar una respuesta positiva y libre al don de Dios.

#### *Apéndice: justificación por la fe*

La gran constitución dogmática del concilio de Trento sobre la justificación (1547) lo prueba manifiestamente. Hoy, después de la publicación de numerosos textos ecuménicos sobre esta cuestión, es legítimo decir que no hay ya *divergencia* en la fe a propósito de este «dogma» fundamental, que en opinión de Lutero era el que hacía «tenerse en pie o caer a la Iglesia», aunque existen *diferencias* teológicas en la manera de considerarlo.

Existe, en efecto, una articulación precisa entre la justificación por la fe y la práctica sacramental. Lejos de excluir los sacramentos, la justificación los reclama, porque encuentra en ellos su expresión visible. Los sacramentos no son en ningún caso obras de los hombres: son obras del Dios Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu. Dan testimonio visiblemente del don que Dios nos hace de sí para justificarnos. La administración de

los sacramentos es la profesión pública y la celebración eclesial de lo que se afirma en la justificación por la fe.

San Basilio en el siglo IV asociaba espontáneamente la fe y el bautismo. La fe hace de nosotros cristianos, porque es nuestra manera de adherirnos al don de Cristo; el bautismo es el signo eficaz de este don y de esta gracia. Esta fe y esta gracia son ante todo interiores e invisibles, pero tienen también una cara externa: la fe debe ser profesada públicamente delante de la comunidad cristiana, como lo es durante la celebración del bautismo; también la gracia tiene necesidad de referencias y signos visibles y comunitarios: es simbolizada por los sacramentos. Todo esto se adecua a la condición de un ser espiritual que se manifiesta en un cuerpo.

Mucho más tarde, santo Tomás de Aquino expresará esta misma solidaridad entre fe y sacramentos en fórmulas terminantes de las que él mismo guarda la clave: «los sacramentos son signos que dan testimonio de la fe que justifica al hombre»<sup>13</sup>; «la Iglesia está constituida por la fe y los sacramentos de la fe»<sup>14</sup>. Para él, todo sacramento es un sacramento de la fe. La recepción fructuosa de un sacramento fuera de la fe es impensable.

La analogía de estructura entre la justificación por la fe y la economía sacramental es total: lo que la primera designa en su forma interna, la segunda lo expresa en su forma externa. Profesar la justificación por la gracia a través de la fe es profesar que uno no puede alcanzar la salvación por sus propias obras y tiene necesidad de Cristo, salvador y mediador. Sólo Dios puede decir y hacer que esté reconciliado a sus ojos. Ante esto todas mis obras son absolutamente desproporcionadas. Pero esta profesión no puede quedarse en algo puramente interior: correría el riesgo de caer en extremos de inquietud o escrúpulo, o bien en una ambigua certeza de estar salvado que no vendría sino de mí. Esta justificación necesita expresarse externamente. Cuando pido y recibo un sacramento, me remito a la Iglesia y a sus ministros. Profeso por tanto que soy justificado por Alguien distinto de mí.

<sup>13</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* III, q. 61, a. 4.

<sup>14</sup> *Ib.*, q. 64, a. 2, ad 3um.

### III. BREVE DESCRIPCIÓN DE LOS SIETE SACRAMENTOS

En un primer momento, la Iglesia bautizó, celebró la eucaristía, ordenó, perdonó, convencida de que Cristo le había mandado hacerlo. Con el paso del tiempo fue discerniendo con mayor rigor los siete gestos fundamentales recibidos de Cristo y que la «hacen», o «construyen», según la realista expresión de santo Tomás de Aquino. Hagamos pues un rápido repaso de este septenario con el fin de poner de relieve la naturaleza y el sentido de cada uno de los sacramentos<sup>15</sup>.

#### 1. El bautismo

«El bautismo para la remisión de los pecados» es el único sacramento mencionado formalmente en el credo de Oriente, sin duda porque es el primero de todos los sacramentos, el que «hace» al cristiano. La catequesis y la liturgia del bautismo estuvieron en efecto muy ligadas a las primeras elaboraciones de los símbolos de la fe. ¿De dónde viene el bautismo? ¿Cuál es su sentido y cuál es la gracia que aporta?

#### *De los ritos religiosos del agua a las aguas del bautismo*

En la conciencia religiosa universal, las aguas son percibidas a la vez como las que matan y las que dan la vida<sup>16</sup>. Son las aguas de la muerte, el abismo donde los seres desaparecen y mueren; y las aguas de la vida, que hacen nacer, fertilizan y regeneran. El simbolismo del agua es por tanto ambivalente.

---

<sup>15</sup> Este tratamiento de los siete sacramentos será breve e insuficiente a la vista de lo que habría que decir. Pero es sabido que solo el sacramento del bautismo está presente en el símbolo de la fe, que se ocupa más del objeto de la fe que de la actuación de la Iglesia. Por lo demás, sería necesaria una obra entera para su presentación.

<sup>16</sup> Cf la fórmula de alquimia *Aqua est quae occidit et vivificat* («El agua es lo que mata y lo que da la vida»)

Sin agua no hay vida: en el vientre de la madre, el niño va creciendo envuelto en agua. En la Biblia, el mundo surge del caos original, esencialmente húmedo, puesto que Dios separa las aguas de arriba de las aguas de abajo, y lo seco de la masa de las aguas, para hacer aparecer la vida. Estas mismas aguas son también las del diluvio, destructor de toda vida, y las de nuestras inundaciones. Pero el diluvio es también el relato de una nueva creación y de una regeneración.

Este simbolismo de vida y de muerte está ligado al del agua purificadora. M. Eliade considera que el rito de la inmersión expresa la abolición de la historia, porque «en el agua todo se “disuelve”; toda “forma” se desintegra, toda “historia” es abolida (...). Desintegrando toda forma y aboliendo toda historia, las aguas poseen esta virtud de purificación, de regeneración y de renacimiento»<sup>17</sup>.

La Iglesia antigua insertó espontáneamente la celebración del bautismo dentro del simbolismo de la función letal y vivificadora del agua. Así, Cirilo de Jerusalén: «Os habéis sumergido tres veces en el agua, y tres veces habéis emergido (...). Durante la inmersión, como durante la noche, no habéis visto nada; al emerger, por el contrario, os habéis encontrado como en pleno día. Al mismo tiempo habéis muerto y habéis nacido, y esta agua salúfifera se ha convertido para vosotros en sepulcro y en madre»<sup>18</sup>.

Para Efrén el Sirio, el bautismo y la Iglesia son un nuevo útero. El rito cristiano está pues bien arraigado en la conciencia religiosa universal. No obstante, una diferencia se hace inmediatamente manifiesta. La Iglesia no pone ante todo las aguas bautismales en relación con las aguas primordiales, sino con la muerte y la resurrección de Cristo. Es lo que dice ya san Pablo: «¿No sabéis que, al quedar unidos a Cristo mediante el bautismo, hemos quedado unidos a su muerte? Por el bautismo fuimos sepultados con Cristo y morimos, para que así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en nueva vida» (Rom 6,3-4).

<sup>17</sup> M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, París 1949, 173 (trad. esp., *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1981<sup>2</sup>).

<sup>18</sup> CIRILO DE JERUSALEN, *Catequesis mistagógicas*, 2, 4; SC 126, pp. 111-113.

El bautismo cristiano sigue teniendo sin duda relacion con las aguas primordiales Pero esta relacion no es ya inmediata Esta recubierta por la memoria del relato historico referente a Jesus Este, en efecto, llama a su propia muerte un bautismo (Mc 10,38, Lc 12,50) Pero su inmersion en la muerte no es ni su desaparicion ni su regeneracion Es, por el contrario, su victoria

### *El origen del bautismo en el Nuevo Testamento*

No hay en los evangelios ninguna escena en la que Jesus «instituya» algo a lo que se de el nombre de bautismo Por lo demas, los ritos de ablucion con agua y el termino «bautismo» existian ya en los ambientes judios de la epoca Juan, el profeta del desierto, bautizaba en el Jordan con «un bautismo de penitencia para la remision de los pecados»

Todo empieza con el bautismo de Jesus por Juan Bautista en el Jordan Porque Jesus, con una operacion propiamente «cristiana», «transforma» el bautismo de agua en un bautismo de agua y Espiritu Este interviene bajo el simbolo de una paloma, lo que evoca la creacion original, en la que el Espiritu se cernia sobre las aguas (Gen 1,2) En este bautismo victorioso de Cristo en las aguas de la muerte tienen su origen las aguas bautismales cristianas Porque este bautismo es una parabola de su pasion descenso al fondo de las aguas de la muerte y ascenso de nuevo en la resurreccion Jesus, que llama a su muerte inminente «un bautismo» o un «caliz» que ha de beber, va a su pasion El bautismo de agua se convierte entonces para el en un bautismo de sangre El evangelio de Mateo se cierra con el mandato de bautizar «Id, pues, y haced discipulos mios en todos los pueblos, bautizandolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espiritu Santo» (Mt 28,19)

Viene, por ultimo, la experiencia eclesial El don del Espiritu Santo en Pentecostes puede considerarse al mismo tiempo como el bautismo y la confirmacion de los apóstoles Porque los discipulos de Jesus no fueron bautizados Jesus les dice «Sereis bautizados en el Espiritu dentro de pocos dias» (He 1,5) A partir de este dia, la Iglesia bautiza inmediatamente «en

nombre de Jesucristo para el perdón de los pecados», y promete «el don del Espíritu Santo» (He 2,38). Del mismo modo Felipe bautiza al eunuco de la reina Candaces (He 8,34-40), y Ananías bautiza a Saulo (He 9,17-18).

### *El sentido y la gracia del bautismo*

El bautismo es el sacramento de la identidad cristiana, el primero de todos los sacramentos. Integra visiblemente en la Iglesia. El rito del agua —más expresivo en el caso de la inmersión que cuando se vierte agua— sumerge simbólicamente al bautizado en la muerte de Cristo para hacerlo participar ya en su resurrección. Lo libera de sus pecados y hace de él un hijo adoptivo del Padre y un hermano del Hijo. Pero esta gracia es también una tarea: el bautizado deberá vivir de acuerdo con la libertad de los hijos de Dios.

Muy pronto la Iglesia antigua practicó el bautismo de niños. La escena evangélica en la que Jesús abraza y bendice a los niños (Mt 9,13-15) jugó un gran papel en esta práctica. Lucas emplea aquí incluso el término «bebé» (*brephos*, Lc 8,15-16). El sentido de este bautismo es expresar el amor proveniente de Dios y de Cristo hacia los más pequeños. Estos niños, por supuesto, tendrán que pasar después de su bautismo por el catecumenado que los adultos han vivido antes de él. En palabras de Tertuliano, «el cristiano no nace, sino que se hace». A lo largo de su catequesis los niños tendrán que vivir su conversión personal a la fe<sup>19</sup>.

## 2. La confirmación

En los evangelios no se habla de la confirmación. No cabe sino remontarse a la intención de Jesús de liberarnos del pecado y darnos el Espíritu. El acontecimiento fundador de la confirmación es el don del Espíritu, prometido por Jesús y efectivo en

<sup>19</sup> Hoy la validez del bautismo es reconocida por todas las confesiones cristianas que lo practican con agua e invocando a la Trinidad.

Pentecostés. Este acontecimiento constituye a la vez el bautismo y la confirmación de los discípulos de Jesús. Pero en el evangelio de Juan la donación del Espíritu por Jesús a sus discípulos tiene lugar el día de Pascua (Jn 20,22)<sup>20</sup>.

La práctica originaria de la Iglesia está marcada por la indeterminación: ¿forma la confirmación normalmente parte del bautismo, o es un sacramento distinto? Al principio los dos ritos están ligados y constituyen la totalidad del bautismo en el Espíritu. El bautismo da ya el Espíritu Santo, pero la confirmación completa este don. Es el complemento normal del bautismo.

En la Iglesia de Oriente nunca hubo separación temporal entre la administración de los dos sacramentos. En las grandes celebraciones colectivas, los sacerdotes bautizaban junto con los diáconos, y luego el obispo imponía las manos. Pero como el número cada vez mayor de catecúmenos no permitía este procedimiento, Oriente acabó delegando en el sacerdote la administración de la confirmación. Occidente se la ha reservado al obispo, con ocasión de su visita pastoral. La separación temporal entre las dos celebraciones no ha hecho sino crecer. Así se ha llegado a la distancia actual y a una teología de la confirmación más determinada (el sacramento del cristiano «adulto»).

*La relación del bautismo con la confirmación es la del misterio pascual con pentecostés: en ambos casos hay la misma unidad y la misma distinción. Pertenecen a la misma iniciación cristiana. La confirmación tiene por tanto su origen en el núcleo mismo del misterio pascual.*

### 3. La eucaristía

En la cima de la economía de los sacramentos está la eucaristía, sacramento del cuerpo y de la sangre de Jesús, que construye a la Iglesia en el tiempo haciendo de ella el cuerpo mis-

---

<sup>20</sup> En los Hechos de los Apóstoles el bautismo aparece asociado al don del Espíritu Santo. Sin embargo, se habla también del bautismo en nombre de Jesús (He 8,14-17), e incluso del bautismo de Juan para la remisión de los pecados (He 19,1-16), completado por el gesto de la imposición de las manos para dar el Espíritu Santo.

tico de Cristo Es el sacramento mas formalmente atestigüado en el Nuevo Testamento, puesto que tenemos cuatro relatos de la cena (Mateo, Marcos, Lucas y Pablo, 1Cor 11,23-26) La Iglesia vio en ella la institucion por el mismo Jesus de la comida que debia celebrar

Para entender la naturaleza y el alcance de la eucaristia hay que partir de la idea de *memorial*, derivada de las palabras «Haced esto en *memoria* mia» Dadas las referencias al cuerpo entregado y a la sangre derramada, esta *memoria* se refiere evidentemente a la pasion de Jesus, pero tambien a su desenlace la resurreccion No es solo el recuerdo del acontecimiento fundador que la comunidad congregada reaviva por su cuenta Es un acto de obediencia a quien se ha comprometido expresando claramente su voluntad Jesus se comprometio hasta la muerte en la cruz, y se comprometio igualmente a hacer sacramentalmente presente el don que hizo de si mismo una vez por todas, cada vez que la Iglesia celebra esta comida Porque Dios da siempre lo que manda<sup>21</sup>

La eucaristia es un memorial en el sentido mas pleno de la palabra El relato hace realidad para nosotros, aqui y ahora, lo que narra La celebracion no es en modo alguno una repeticion de la cruz, es una reiteracion de la cena Su relacion con la cruz es de otro orden «actualiza» para nosotros su realidad, o tambien, la hace presente «re-presentandola». En cierto modo hace a los cristianos de todos los tiempos contemporaneos de la cruz No la «renueva» en absoluto, a pesar del defectuoso vocabulario empleado con frecuencia en la catequesis catolica Porque solo se renueva lo que ha envejecido o ha perdido vigor Pero renueva a los creyentes en su participacion en el misterio de la cruz Los invita a hacer de su vida un memorial de este sacrificio existencial

Es en este preciso sentido, y solo en este, como puede llamarse a la eucaristia sacrificio No es un nuevo sacrificio que

<sup>21</sup> Habia un precedente en el Antiguo Testamento con la institucion de la pascua judia memorial de la liberacion de Egipto Al comer el cordero pascual con panes sin levadura como habian hecho sus padres al salir de Egipto, los judios de todas las generaciones se convertian en los herederos espirituales de esta liberacion Celebraban un «memorial» (*zikkaron*), actualizaban el acontecimiento pasado



Cristo ofrezca cada día a su Padre, puesto que el Nuevo Testamento nos dice que Jesús se ofreció «una vez por todas» (Heb 9,12) Es la representación sacramental, a través de los gestos simbólicos de la comida instituida por Jesús, de su sacrificio existencial<sup>22</sup>

Hay que destacar que el evangelio de Juan haya sustituido el relato de la cena por el del lavatorio de los pies. Lo que es simbolizado por la eucaristía, es decir, el sacrificio existencial del siervo de Dios, lo ilustra el gesto de servicio realizado por Jesús. Como en la institución de la eucaristía, Jesús manda repetirlo «También vosotros os los debéis lavar unos a otros» (Jn 13,14) Cabría preguntarse por que la Iglesia no ha visto un sacramento en este gesto ejemplar. No es un sacramento porque es la realidad misma a la que remite la eucaristía.

Es igualmente a partir del memorial como puede entenderse la afirmación de la «presencia real» de Cristo en la eucaristía. Al término de una existencia entregada toda ella por la vida de los suyos, llegado el momento de amarlos hasta el final, Jesús puede, con el mayor realismo, distribuir a sus discípulos el pan de la cena diciéndoles «Esto es mi cuerpo, que es entregado por vosotros» (Lc 22,19) Puede hacerlo con infinitamente más verdad que el padre de familia que distribuye durante la comida el pan a sus hijos. Este pan es el fruto de su trabajo. Es el don de su tiempo y de sí mismo. Del mismo modo, Jesús se hace presente en y por el don del pan y del vino, que son símbolo de su persona. Su carne, destinada a la muerte pero portadora del Espíritu de resurrección, se convierte entonces en alimento de vida eterna. Así la vida terrena de Jesús acaba en un «cuerpo a cuerpo» eucarístico con los hombres, que es ya un anticipo de su resurrección.

No se habla verdaderamente de presencia sino cuando dos personas entran en relación. Las cosas materiales simplemente están ahí, no están presentes. Pero las personas humanas se hacen mutuamente presentes por su cuerpo. Si estoy ausente de una reunión importante, trataré en cualquier caso de expresar mi presencia en pensamiento y deseo enviando una carta, flores o un regalo. Para sus destinatarios, estos dones

---

<sup>22</sup> La cuestión del sacrificio se ha presentado supra pp 333-342

adquieren un valor muy distinto al de su valor comercial. Son una manera de estar presente. Aunque ciertamente no se trata más que de una analogía.

En el caso de Jesús, además del peso de su pasión, hay que hacer intervenir todo el poder de su resurrección y del don creador del Espíritu, capaces de hacer que el pan y el vino se conviertan en sí mismos en aquello en lo que se han convertido para Cristo y para nosotros en la fe. Tal es a partir de este momento su realidad última. No hay que buscar pues aquí ninguna «transmutación» de los elementos en el plano natural. Su transformación es de orden sobrenatural. Es el Espíritu Santo invocado sobre el pan y el vino el que la realiza, siendo el sacerdote el ministro investido por la ordenación (y por tanto por un don del mismo Espíritu) para presidir la celebración de la eucaristía.

#### 4. La penitencia o reconciliación

La penitencia y la reconciliación son en primer lugar conductas personales. Para reconciliarse, es necesario ser dos y que uno vaya hacia el otro. Esta dinámica está ilustrada en ambos testamentos. Toda la pedagogía de Dios en el Antiguo Testamento puede resumirse como una larga iniciativa de reconciliación y de perdón. El perdón es ofrecido siempre al que se convierte y se vuelve a Dios. Jesús igualmente llama a la conversión: «Arrepentíos y creed en el evangelio» (Mc 1,15). Pero toma la iniciativa también de acercarse a los pecadores y comer con ellos. Reivindica para sí el derecho a perdonar los pecados, provocando escándalo a propósito del paralítico (Mc 2,9) y de la pecadora en casa de Simón (Lc 7,48). Morirá, en fin, «para remisión de los pecados» (Mt 26,28).

En este contexto es en el que hay que entender los dos textos paralelos: «Lo que atéis (...); lo que desatéis (...）」 (Mt 16,19 y 18,18); «Recibid el Espíritu Santo (...) les serán perdonados; (...) les serán retenidos» (Jn 20,23). Jesús hace partícipes a sus discípulos de su misión de perdonar los pecados.

La Iglesia primitiva estaba convencida de que el Dios de misericordia ofrecía siempre su perdón y de que Jesús le ha-

bía transmitido un poder ilimitado para perdonar pecados. Este don es indeterminado, se refiere tanto al bautismo como a la reconciliación. Más tarde, ante los pecados cometidos por los bautizados, la Iglesia interpreta los dos textos de Mateo y Juan como expresión precisa del poder de perdonar los pecados. Organiza entonces instituciones penitenciales, cuya forma cambiará considerablemente a lo largo del tiempo.

## 5. La unción de enfermos

La extremaunción, llamada desde el Vaticano II unción de enfermos, es un sacramento que utiliza el óleo santo como signo de consagración. En la mentalidad judía del tiempo de Jesús, el aceite tiene una función triple. Es el aceite del aderezo y de la fiesta, de la alegría y el júbilo: ungir a un amigo es una manera de honrarlo (Lc 7,38-46; Mt 26,6-13). Es también un medicamento utilizado para la curación de enfermos: el samaritano cura al herido que encuentra junto al camino con vino y aceite (Lc 10,34), es decir, con alcohol (un desinfectante) y alguna sustancia grasa. El aceite tenía un uso farmacéutico. Jesús manda a sus discípulos que unjan a los enfermos (Mc 6,13; Mt 10,1).

El aceite servía, en fin, para la consagración de los reyes y de los sumos sacerdotes. A la investidura de los profetas se la llamaba también unción, pero como metáfora de una unción atribuida al Espíritu. Por eso a Jesús se le llama *Messiah*, Cristo (*Christos*), es decir, «ungido». Su unción no es con aceite, sino con el Espíritu derramado sobre él en el bautismo. El «cristiano» es el que participa de la unción de Cristo. «El cristiano es otro Cristo (*Christianus, alter Christus*)». De ahí la serie de unciones que jalonan la vida cristiana.

La Carta de Santiago contiene la descripción de una celebración con enfermos: «¿Está enfermo alguno de vosotros? Que llame a los presbíteros de la Iglesia para que recen por él y lo unjan con aceite en nombre del Señor. La oración hecha con fe salvará al enfermo, y el Señor lo restablecerá y le serán perdonados los pecados que haya cometido» (5,13-15).

Los presbíteros de la Iglesia, es decir, los ministros encar-

gados de la comunidad, van a administrar al enfermo una unción con aceite, signo de la fuerza del Espíritu que lo asiste en esta situación crítica. Su oración, la de la Iglesia, «salvará» al enfermo y el Señor lo «restablecerá». Estos verbos son los que se usan en las curaciones realizadas por Jesús. Evocan la mejora del estado del enfermo, que encuentra la paz, así como su salvación por la curación definitiva que será la resurrección. El rito conlleva también el anuncio de la remisión de los pecados.

La unción de enfermos no es el sacramento en el momento de la muerte, sino el sacramento que se administra cuando hay riesgo o posibilidad previsible de muerte próxima. Así como el bautismo, la confirmación y la eucaristía constituían la iniciación a la fe, la reconciliación, la unción del Espíritu Santo y el viático constituyen la iniciación a la gloria.

## 6. El orden

La doctrina clásica ha ligado siempre la institución del sacramento del orden a las palabras de Jesús en la última cena: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19). Hoy se ven las cosas de una manera más amplia. Es la totalidad de la convivencia de Jesús con sus discípulos la que constituye su investidura y hace de ellos ministros de la Iglesia: la llamada que les dirige Jesús y la elección que hace de ellos; su envío en misión; la responsabilidad que les confía de «atar y desatar», o de «perdonar y retener» los pecados; su presencia en la última cena; su confirmación por el encuentro con el resucitado, a pesar de su defección en el momento de la pasión; y, en fin, el don del Espíritu Santo<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Cf igualmente supra, pp 520-524, todo lo que se ha dicho sobre el ministerio de los obispos, de los sacerdotes y de los diáconos, reconocidos por la Iglesia como los tres grados del sacramento del orden.

## 7. El matrimonio

La institución inicial del matrimonio pertenece al orden de la creación (Gén 2,21-24). Jesús confirma esta institución primitiva insistiendo en su indisolubilidad: «Lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre» (Mt 19,4-6). Está presente en las bodas de Caná y allí hace su primer milagro (Jn 2,1-2).

Pablo (Ef 5,31-32) expone la correspondencia simbólica existente entre el matrimonio y la unión de Cristo con su Iglesia como esposo que da la vida por ella. Es la referencia del matrimonio al misterio pascual. La Iglesia supo ver que el matrimonio de los cristianos adquiriría un carácter sagrado por el hecho de su bautismo. Los ritos vendrán algún tiempo después.

Esta significación es, con frecuencia, difícil de percibir para los esposos cristianos. Expresa simplemente que estos esposos, a través de su amor conyugal y familiar, viven algo que es análogo al amor de Cristo por su Iglesia y de la Iglesia por Cristo. Por una parte, su amor es invitado a imitar el amor de Cristo. Por otra, encuentra en él su fundamento y su fuerza. Debe, en fin, ser de él signo modesto pero real. «Maridos, amad a vuestras esposas como Cristo amó a la Iglesia y se entregó él mismo por ella» (Ef 5,25)<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Es imposible en el marco de esta obra abordar los difíciles problemas planteados hoy por los matrimonios que «fracasan» y por la situación de los divorciados que han vuelto a casarse. Se han escrito libros excelentes a este respecto, por ejemplo A. LE BOURGEOIS, *Católicos divorciados vueltos a casar*, PPC, Madrid 1991.

		1700		1710		1720	
1	100	100	100	100	100	100	100
2	100	100	100	100	100	100	100
3	100	100	100	100	100	100	100
4	100	100	100	100	100	100	100
5	100	100	100	100	100	100	100
6	100	100	100	100	100	100	100
7	100	100	100	100	100	100	100
8	100	100	100	100	100	100	100
9	100	100	100	100	100	100	100
10	100	100	100	100	100	100	100
11	100	100	100	100	100	100	100
12	100	100	100	100	100	100	100
13	100	100	100	100	100	100	100
14	100	100	100	100	100	100	100
15	100	100	100	100	100	100	100
16	100	100	100	100	100	100	100
17	100	100	100	100	100	100	100
18	100	100	100	100	100	100	100
19	100	100	100	100	100	100	100
20	100	100	100	100	100	100	100
21	100	100	100	100	100	100	100
22	100	100	100	100	100	100	100
23	100	100	100	100	100	100	100
24	100	100	100	100	100	100	100
25	100	100	100	100	100	100	100
26	100	100	100	100	100	100	100
27	100	100	100	100	100	100	100
28	100	100	100	100	100	100	100
29	100	100	100	100	100	100	100
30	100	100	100	100	100	100	100
31	100	100	100	100	100	100	100
32	100	100	100	100	100	100	100
33	100	100	100	100	100	100	100
34	100	100	100	100	100	100	100
35	100	100	100	100	100	100	100
36	100	100	100	100	100	100	100
37	100	100	100	100	100	100	100
38	100	100	100	100	100	100	100
39	100	100	100	100	100	100	100
40	100	100	100	100	100	100	100
41	100	100	100	100	100	100	100
42	100	100	100	100	100	100	100
43	100	100	100	100	100	100	100
44	100	100	100	100	100	100	100
45	100	100	100	100	100	100	100
46	100	100	100	100	100	100	100
47	100	100	100	100	100	100	100
48	100	100	100	100	100	100	100
49	100	100	100	100	100	100	100
50	100	100	100	100	100	100	100

THE HISTORY OF THE

1700

1710

1720

THE HISTORY OF THE

1700

1710

1720

## La Iglesia católica y las «otras».

Esta *Invitación a creer* ha podido dar la impresión de que no había más que una religión en el mundo a la que se pudiera otorgar la fe: el cristianismo y, más en concreto, en su forma católica. Ahora bien, el cristianismo, en sus diversas ramas, no es más que un *phylum* religioso entre otros muchos, según la expresión de Pierre Teilhard de Chardin. Los problemas de fondo planteados ya por las investigaciones de la ciencia de las religiones han alcanzado la conciencia creyente común.

Ha pasado la época en que el debate religioso se desarrollaba sobre todo entre cristianos. Estaban los católicos y los protestantes, que en cuanto tales no se trataban, pero que participaban unos y otros sin problemas en la vida civil. Los ortodoxos eran poco numerosos y pertenecían a la misma tradición cristiana. Las grandes fiestas religiosas, aceptadas en la sociedad, eran fiestas cristianas. No se pensaba en «las otras religiones».

Hoy no ocurre lo mismo. La presencia cada vez mayor de diversas religiones en medio de las confesiones cristianas plantea un gran reto. Vivimos en una situación de «pluralismo religioso».

Este fenómeno es suficientemente importante para transformar por completo el paisaje religioso de Occidente. La cuestión de la laicidad se plantea de una manera nueva. A comienzos del siglo XX, la separación del Estado laico y de la Iglesia católica ponía fin a unas relaciones privilegiadas. Las leyes «laicas» iban dirigidas ante todo y sobre todo a esta Iglesia dominante y querían contener su influencia, en un clima general de hostilidad y polémica. Hoy la laicidad es repensada en

función del pluralismo religioso, porque se ha caído en la cuenta de que estas leyes pueden volverse contra el islam o el judaísmo o, por el contrario, invocarse en favor suyo. Apaciguadas las polémicas del pasado, se está realizando una reflexión serena y general sobre la situación de las religiones en un Estado laico. La separación entre el Estado y las religiones no puede significar una ausencia de relaciones: son demasiados los problemas sociales compartidos por ambas instancias; para empezar, el respeto al bien común. El tema de la libertad religiosa ha hecho progresos enormes; y a la luz de ellos se trata de organizar ahora las relaciones adecuadas y pacíficas entre el Estado y las religiones.

Para la conciencia católica estos cambios tienen consecuencias decisivas. Desde la infancia, ya en el pupitre del colegio, el joven católico se topa con el pluralismo religioso: sus compañeros de clase pertenecen a un abanico cada vez más amplio de religiones. Por su parte, los responsables de esta Iglesia no pueden seguir pretendiendo que, en un problema de moral social o de discernimiento político, sea la posición católica la que se imponga normalmente al conjunto de la sociedad. La Iglesia católica no es ya más que una voz entre otras muchas. Es incluso una voz más replicada que las otras, por el carácter dominante que ha mantenido durante mucho tiempo. Por eso es instada a ofrecer su testimonio con mucha modestia.

No hay que añorar la antigua situación, llena de ambigüedades peligrosas cuyas consecuencias pagan los católicos de hoy. Pero tampoco se pueden ocultar los peligros para toda conciencia religiosa que encierra la situación actual. La reacción más espontánea será pensar que todas las religiones valen lo mismo, que son igualmente verdaderas o igualmente falsas (Lessing), y que basta con que cada uno conserve la suya. O bien, que la multiplicidad de las religiones y la competencia entre ellas no son más que cuestiones demasiado humanas, con motivos ingenuos o inconfesables. ¿Cómo encontrar puntos de referencia entre la intolerancia, a menudo violenta, de las religiones entre sí y un relativismo desengañado?

En un primer momento, tendremos que plantearnos importantes cuestiones sobre la violencia religiosa, que hoy parece tan escandalosa, y sobre la evolución de la Iglesia católica en



este terreno. En un segundo momento, trataremos de exponer cómo contempla el catolicismo actual el acceso a la salvación de todos los que no pertenecen a él.

## I. LAS VICISITUDES DE LA HISTORIA

### 1. ¿Por qué la intolerancia histórica entre las religiones?

Se reprocha a menudo a la religión el encerrar una semilla de violencia que se manifiesta periódicamente y que todavía hoy sigue haciendo estragos. Por desgracia, hay mucho de cierto en este reproche. ¿Cómo se ha podido llegar, sobre todo entre cristianos, a guerras, persecuciones y ejecuciones?

#### *La relación con el Absoluto*

La religión pretende gestionar las relaciones de los hombres con Dios. Ahora bien, Dios es un Absoluto. Lo que este revela y manda a los hombres comporta pues algo de este carácter absoluto y sagrado. La palabra de Dios es la verdad misma. ¿Se pueden hacer concesiones cuando está en juego la verdad?

Toda religión conlleva además una serie de prácticas regulares, cotidianas o periódicas, con ocasión de las grandes fiestas. La práctica, por principio, es visible y exterior. Tiene por tanto un impacto cultural y social importante. Es ocasión para la congregación de los creyentes y el cumplimiento de una serie de costumbres que confieren identidad y otorgan, en parte, un puesto en la sociedad. Si una determinada religión es dominante, tendrá la tentación de marginar a los que se distinguen por la práctica de otro culto o por no practicar ninguno. En muchas regiones, los creyentes minoritarios han sido y siguen siendo ciudadanos de segunda clase. Esta religión

dominante tratará de acapararlo todo por medio de presiones eficaces de diverso tipo: violencia solapada.

Por otra parte, toda gran religión, en nombre de la verdad de que es portadora, pretende tener una vocación universal. Renunciar a la pretensión de ser válida para todos sería para ella un suicidio. La humanidad ha salido de la etapa primitiva en la que se podía concebir que cada ciudad tuviera sus dioses. Cada religión, consciente de su vocación universal, trata de convencer a todos los hombres de la necesidad de que la abracen. Tendrá por ello la tentación de emplear medios de coerción cuando no parece posible el convencimiento. Toda otra religión o confesión será considerada entonces como una competidora sin derechos, a la que hay que combatir en el marco de la controversia o, eventualmente, recurriendo al «brazo secular». Así fue como la Iglesia medieval sometió a procesos y persiguió físicamente a los herejes; en algunos casos, hasta la muerte.

El integrismo representa en cada religión la tendencia a sacralizar igualmente todos los elementos de la doctrina, tanto los más fundamentales como los más externos. Como su nombre indica, el integrismo no transige en nada ni admite ningún cambio en las formas concretas que puede adoptar una religión. El integrismo es profundamente intolerante, con los otros y también con los propios correligionarios considerados laxistas. El integrismo crea capillas, a veces de tipo sectario, y puede llegar incluso al cisma con su propia Iglesia. Es capaz, aún en nuestros días, de provocar violencia. Es sabido que el integrismo domina en ciertos ámbitos del islam, que está presente en el judaísmo israelí y que muestra cierto resurgimiento en las grandes confesiones cristianas. El integrismo es signo evidente de un desvío incipiente de la religión hacia la violencia.

### *Las preocupaciones políticas*

A este dato de fondo se añaden las consideraciones políticas. Los Estados antiguos y modernos han sido espontáneamente intolerantes hacia el pluralismo religioso en sus respectivos

pueblos. El Imperio romano toleró el judaísmo por razones de táctica política. Persiguió espontáneamente al cristianismo porque este no quería reconocer los dioses de la ciudad y, particularmente, el culto al emperador. Esto colocaba a los cristianos al margen de la sociedad, convirtiéndolos en perturbadores. Eran considerados «enemigos del género humano».

Más tarde, tras la conversión de Constantino, se asiste a la prosecución de la misma política invirtiéndose la situación. El Imperio se ha convertido oficialmente al cristianismo. Pero cuando los conflictos religiosos entre cristianos amenazan con dividir el Estado y dañar su cohesión política y militar, los emperadores sucesivos intervienen. No se atribuyen el derecho a decidir inmediatamente en el conflicto. Pero promueven los concilios y los sínodos en espera de que estos resuelvan los problemas por unanimidad moral. Como los conflictos sólo tienen un influjo lento en la evolución de las convicciones y la razón política no puede esperar, la tentación del emperador estará en ver dónde se sitúa la mayoría de los obispos para imponer a todos la posición de esta mayoría. Cuando estas mayorías son fluctuantes, los edictos imperiales se suceden en sentido contrario. Porque la preocupación imperial no está en saber cuál es la verdad cristiana, sino en encontrar la posición que permita restablecer lo antes posible la unanimidad.

Es esta misma preocupación la que está en el origen del adagio tan frecuentemente citado en el siglo XVI *Cuius regio huius religio*, que podría traducirse: «Cada uno tiene que tener la religión de su país», es decir, de su príncipe, quien ha optado a su vez entre catolicismo y protestantismo siguiendo los criterios de la mayoría y de la paz pública en su Estado. A escala del Sacro Imperio Romano Germánico, Carlos V reacciona de la misma manera que los grandes emperadores romanos: es un ardiente partidario de la reunión del concilio de Trento, con la participación de los protestantes, con el fin de devolver a su Imperio la paz religiosa y, por consiguiente, también la paz civil. Su enemigo Francisco I, por el contrario, se opone a este concilio, porque él no tiene los mismos problemas en Francia y considera que la división religiosa debilita afortunadamente al Sacro Imperio, siempre amenazante. A veces también la Iglesia católica y otras Iglesias han cooperado

con el poder político para confirmarlo en sus intenciones de usar la fuerza con el fin de apaciguar situaciones de tensión.

En pleno siglo XX, Stalin, en medio de las campañas de ateísmo que lanzaba en la URSS, seguía estando muy preocupado por la unidad religiosa de su país. Por medio de un sínodo ortodoxo, impuso la integración de las comunidades eslavas católicas de Ucrania a la Iglesia ortodoxa. La religión puede convertirse igualmente en el símbolo de la lucha sin cuartel entre dos comunidades, enfrentadas en realidad por otras muchas cosas, como en el caso de Irlanda del Norte.

Sentido absoluto e intolerante de la verdad y preocupación por mantener la paz política a cualquier precio: he aquí los dos ingredientes del cóctel del que brotarán en Europa las grandes guerras de religión.

### *Un desplazamiento perverso*

Un vicio secreto pero radical se oculta en la concepción del Absoluto que hemos descrito. ¿Por qué se ha tardado tanto en denunciarlo? Por la sencilla razón de que se amparaba en la excusa de la defensa de la verdad. ¿Cómo admitir que los creyentes abandonen la verdad para abrazar el error?

Este vicio tiene su origen en el desplazamiento subrepticio del absoluto de la verdad religiosa a la autoridad de sus representantes. Estos, consciente o inconscientemente, se identifican con la autoridad del mismo Dios. Este desplazamiento es perverso. La autoridad religiosa se considera con derecho a forzar una adhesión que debería ser libre. Favorece por todos los medios la pertenencia al propio credo. Impide, en la medida de sus posibilidades, la adhesión a otra religión, o a otro culto considerado disidente, si es menester con métodos coercitivos. A veces se sirve de situaciones políticas consideradas favorables para suprimir disidencias.

Si Dios me habla, tengo sin duda que responderle. Pero esta respuesta no puede ser sino libre y proceder de una adhesión interior. Ninguna presión externa puede forzarme en este terreno. Nadie puede forzar a otro a abrazar su propia religión, con la pretensión de querer su bien a pesar suyo.

Paradójicamente, tanto en el cristianismo antiguo como en el catolicismo moderno, la teología ha reconocido siempre la libertad fundamental de todo acto de fe, condición necesaria para que sea auténtico. Pero el vicio concreto estaba en no reconocer esta libertad más que para el acto de fe en favor de la religión católica, es decir, «la religión verdadera». No se reconocía la libertad para el error, al que se consideraba carente de todo derecho.

Ahora bien, la verdad religiosa solo puede imponerse por su valor intrínseco a quien la discierne en la fe. Esto pertenece a su misma naturaleza. Dios propone, Dios invita, pero se detiene ante el veredicto del hombre. Esta situación originaria de la verdad religiosa no se debe por lo demás a debilidad de esta verdad, sino que es signo de su trascendencia. La adhesión en esta materia compromete nuestra existencia en lo que hay en ella de más profundo: se nos confía como un derecho y una dignidad imprescriptibles.

## 2 De la libertad a la intolerancia

Retomemos las cosas en su curso histórico. Nos ocuparemos aquí sobre todo del cristianismo, y luego del catolicismo, aunque otras religiones y confesiones han mantenido también su violencia. Pero no toca al fiel de una Iglesia hacerle el proceso a las otras.

### *El testimonio evangélico*

Los evangelios no recogen más que una escena en la que Jesús diera muestras de ira y violencia: la de la expulsión de los vendedores del templo (Mt 21,12-13). La única violencia que propugna es la violencia espiritual que trata de apoderarse del Reino (Mt 11,12). Toda su enseñanza y su actitud muestran que no hizo nada para forzar a nadie a creer en él. Se dirige a las conciencias con plena convicción de anunciar la verdad de Dios a los hombres, pero no se impone a ellas y, en cierto modo, les «suplica» que escuchen su palabra. Siempre fue «manso y

humilde de corazón» (Mt 11,29). Se negó deliberadamente a convertirse en un mesías político, dominante por la fuerza, como se negó también a ser defendido con la espada en el momento de su arresto. Por otra parte, estableció el principio de la distinción entre lo temporal y lo espiritual: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21).

### *En la época patrística*

Durante tres siglos la Iglesia cristiana vivió bajo la amenaza constante de la persecución por parte del Imperio pagano, pudiendo esta hacerse violenta en tiempos y espacios determinados. En este contexto, los escritores cristianos defendían con fuerza la libertad religiosa recurriendo a los argumentos más fundamentales. Porque Dios no nos hace violencia. Ya Tertuliano establece la libertad religiosa como un derecho natural del hombre: «Es de derecho humano y de derecho natural el que cada uno pueda adorar a quien quiera (...). No está en la naturaleza de la religión el hacer la religión forzosa»<sup>1</sup>.

Cipriano recuerda igualmente que la Iglesia usa sólo «la espada espiritual» con los orgullosos y los rebeldes. Sin duda, en estas requisiciones el cristianismo sólo reclama la libertad religiosa para él. No está aún en condiciones de plantearse el problema de la libertad de los otros.

Por el Edicto de Milán (313), el emperador Constantino, convertido al cristianismo, reconoce la libertad religiosa de todos sus súbditos: «Hemos decidido conceder a los cristianos y a todos los demás libertad para practicar la religión que prefieran»<sup>2</sup>. En realidad, la paz entre la Iglesia y el Imperio se transformará en una alianza objetiva en detrimento del paganismo. Se impondrán restricciones al ejercicio del culto público pagano. El protectorado imperial, por lo demás, será embarazoso y a veces violento. En nombre de la unidad del Imperio y de la paz pública, no tolerará, como hemos visto, cismas en el cristianismo. Los que son considerados «disiden-

<sup>1</sup> TERTULIANO, *Ad Scapulam*, c. 2

<sup>2</sup> Cf EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, X, 5, 4.

tes» caen bajo el peso de la autoridad, condenados a la cárcel o al exilio primero, amenazados con la muerte después. De hecho hubo pocos herejes ejecutados en la época antigua, pero la existencia de una legislación en este sentido ejercerá una influencia nefasta en la Edad media.

En un primer momento, los obispos levantan su voz para defender de nuevo la libertad religiosa. «No se anuncia la verdad —dice Atanasio de Alejandría en el siglo IV— con espadas, venablos, soldados ( ) Lo propio de una religión no es imponerse, sino persuadir. El Señor no hizo violencia a nadie, dejó a cada uno libre»<sup>3</sup>

Otros obispos (Basilio de Cesarea, Ambrosio de Milán) supieron resistir con éxito a ciertas amenazas imperiales. Pero el apoyo del Imperio constituía una situación privilegiada que la Iglesia supo explotar en provecho propio. Eusebio de Cesarea, el gran panegirista de Constantino, desarrolló incluso una teología política que concede una fuerte significación religiosa a la función imperial, a riesgo de ligar indebidamente la Iglesia al Estado, convertido en autoritario.

En el terreno de la libertad religiosa, la Iglesia mantiene sus principios, pero tolera en la práctica, y a veces desea, ciertas medidas de fuerza contra los herejes y los cismáticos. Respetar siempre la libertad religiosa personal de los paganos. Pero algunos Padres tienen que protestar vivamente contra diversas violencias hechas a los herejes. Salviano de Marsella (ca. 400-ca. 470) defiende la buena fe de los herejes con acentos muy modernos. «Son herejes, es verdad, pero sin saberlo. Para nosotros, son herejes, pero, para ellos, no lo son. Hasta tal punto se ven como católicos que nos dan a nosotros el infame título de herejes. Lo que ellos son para nosotros, lo somos nosotros para ellos ( ) La verdad está con nosotros, pero ellos están convencidos de que está con ellos ( ) Están pues en el error, pero yerran de buena fe, no por odio, sino por amor a Dios, puesto que creen que aman y honran a Dios ( ) Dios, en mi opinión, recomienda la paciencia con ellos»<sup>4</sup>

<sup>3</sup> ATANASIO DE ALEJANDRÍA *Historia de los arrianos*, 33 y 67

<sup>4</sup> SALVIANO DE MARSELLA *El gobierno de Dios* V 2, 9-10 cf SC 220 pp. 317

El mismo Agustín experimentó un cambio regresivo en su relación con los donatistas<sup>5</sup>. Consciente de los errores de su juventud y de sus dificultades para encontrar la verdad, se dejó llevar primero por la indulgencia hacia los que se equivocan. Escribe a un obispo donatista que «su objetivo no es forzar a los hombres a abrazar contra su voluntad una comunión cualquiera, sino dar a conocer la verdad a los que la buscan pacíficamente»<sup>6</sup>. Sin embargo, en el calor de la polémica, se pondrá de parte de los que defienden la idea de la «buena coacción» y aprobará el edicto imperial que en el 405 decreta la supresión de la Iglesia donatista. Pero siempre protestó contra la pena de muerte y las torturas.

«En la época patristica la libertad religiosa se particularizó, por tanto, en beneficio de la Iglesia católica. La unidad religiosa que los emperadores consideraban indispensable para el mantenimiento de la unidad política, los obispos la reivindicaban como una exigencia esencial de la fe cristiana y, para mantenerla, no dudaban en solicitar el concurso del Estado»<sup>7</sup>.

### *La cristiandad medieval*

Las últimas transformaciones de la Iglesia antigua eran un mal presagio para el futuro. La sociedad global se va convirtiendo poco a poco en la cristiandad. El poder temporal se mantiene en principio sometido al espiritual. Los judíos y los musulmanes no pertenecen a esta cristiandad, que en principio será tolerante con ellos. Santo Tomás estima que «estos infieles no deben ser empujados a la fe para que crean, porque creer es un asunto de voluntad»<sup>8</sup>. Salvo casos excepcionales pues, no se les forzará a convertirse.

<sup>5</sup> El término viene del obispo Donato, quien a comienzos del siglo IV se separó por la actitud demasiado indulgente de la Iglesia con los que habían desfallecido durante las persecuciones.

<sup>6</sup> AGUSTÍN, *Carta 20*, 19.

<sup>7</sup> *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, textos presentados por J. Lecler y M. F. Valkhoff, Cerf, París 1969, 18. En esta presentación me inspiró igualmente en la obra fundamental de J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vols., Aubier, 1954-1955.

<sup>8</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* IIa IIae, q. 10, a. 8, c.



Pero estos principios no siempre fueron respetados, como demuestran las diversas vejaciones de las que fueron objeto los judíos, la creación de los guetos y los desencadenamientos periódicos de pogromos, y como demuestran igualmente las cruzadas contra los musulmanes

Sera distinto con los herejes cristianos. Ante la creación de diversos focos heréticos, el papa y el emperador decidieron en 1184 el establecimiento de una Inquisición episcopal, encargada de actuar contra los rebeldes con el apoyo de la autoridad secular. En el siglo XIII la Inquisición se convierte en un organismo universal dependiente de la Santa Sede. Se decreta la pena de muerte contra los herejes obstinados o «relapsos», es decir, contumaces. Así fue como Juana de Arco fue quemada en el siglo XV.

Los teólogos fueron al principio reticentes ante estos cambios, pero santo Tomás no duda ya: «Abrazar la fe es asunto de voluntad, pero permanecer en la fe es asunto de necesidad». Los herejes deben pues «ser obligados, incluso físicamente, a cumplir lo que han prometido y a mantener lo que una vez recibieron»<sup>9</sup>. Se les puede aplicar además tan «justamente»<sup>10</sup> la pena de muerte como a los que han fabricado moneda falsa. El relapso que se arrepienta podrá reconciliarse, pero, no obstante, habrá de ser ejecutado. Esta época es la más sombría por los hechos y por las sorprendentes justificaciones teológicas de los mismos.

### 3 De las guerras de religión a la tolerancia

Con la Reforma se produce en Europa una «disidencia» mucho más grave, con Lutero (1483-1546) primero en Alemania, y luego con Calvino (1509-1564) en Ginebra. Se trata de la ruptura de la cristiandad medieval. La mentalidad general sobre la libertad religiosa sigue siendo la de la Edad media. Así pues, la intolerancia mutua será la norma en ambos cam-

<sup>9</sup> Ib. IIa IIae, q. 10 a. 8, c. y ad 3.

<sup>10</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sobre las sentencias*, IV d. 13 q. 2, a. 3 solución.

pos. Los príncipes se esforzarán igualmente por extirpar la herejía, según el campo elegido, con el fin de mantener la unidad de sus Estados. Las confesiones minoritarias y perseguidas en un Estado reclaman con ardor la libertad religiosa, al tiempo que la confiscan en beneficio propio en otro Estado en las que son mayoritarias.

En las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, católicos y protestantes abrigan las mismas convicciones. El protestante Teodoro de Beza consideraba que era un «dogma puramente diabólico (...) el conceder a cada uno libertad para adorar a Dios a su modo»<sup>11</sup>. Por su parte, el papa Clemente VIII decía que el edicto de Nantes promulgado en 1598 era «el peor que podía imaginarse», porque «permitía la libertad de conciencia de cada uno, que era la peor cosa del mundo»<sup>12</sup>.

Los humanistas del siglo XVI se convierten sin embargo en los apóstoles de la libertad religiosa. Erasmo invoca la parábola de la cizaña y el trigo, que no hay que separar hasta la siega al final de los tiempos. El Renacimiento hace que aparezca un nuevo sentido del individuo como conciencia responsable y «mayor». Algunos apologistas cristianos reclaman un distanciamiento de las Iglesias respecto de las estructuras políticas. A partir de 1560 se observa una clara evolución de las conciencias en la apreciación del tema religioso.

### Los edictos de pacificación

Enrique IV está preocupado también por la paz interna de su reino. Sus intervenciones políticas en materia religiosa se inscriben en la línea de las de los emperadores. Pero su experiencia religiosa es original, puesto que, habiendo nacido hugonote, ha tenido que convertirse al catolicismo para poder ser rey de Francia. No quiere traicionar a sus antiguos correligionarios, con los que guarda buenas amistades, pero quiere comportarse como rey «cristianísimo» con la Iglesia católica.

<sup>11</sup> Citado por M. GRANJEAN en AA.VV., *Coexister dans l'intolérance. L'édit de Nantes (1598)*, Labor et Fides, Ginebra 1998, 8.

<sup>12</sup> Cf J. LECLER, *o.c.*, II, 125.

Innova de manera radical con el edicto de Nantes (1598), que sigue a otros varios edictos de pacificación de sus predecesores y de el mismo, que nunca fueron verdaderamente aplicados. El Estado admite la existencia de dos «religiones» en la «Iglesia» de su Reino. Al hacer esto, el rey estima que la paz civil ha de prevalecer sobre la concordia religiosa. La búsqueda del restablecimiento de la unidad eclesial se afirma sin duda como el objetivo último del edicto. Pero el rey se ha rendido a la evidencia de los hechos: el uso de todos los medios para restituir esta unidad no conduce más que a la violencia, en detrimento tanto de la religión como de la sociedad civil. Hay que dar de inmediato la preferencia a la paz y la unidad civiles, y arreglar la cuestión religiosa en un marco político, no ya por la fuerza, sino de acuerdo con «la razón y la justicia». Impone por tanto a las confesiones cristianas un estatuto jurídico preciso y detallado, que preve su coexistencia pacífica. Aunque todavía no puede obtener de ellas el principio de la tolerancia, exige por su parte una tolerancia práctica e institucional, en un equilibrio que sigue siendo precario. Multiplica las instancias jurídicas mixtas, a fin de poder ahogar en su raíz todo litigio que pueda surgir en el futuro.

La innovación es inmensa. Desde el punto de vista religioso, el rey pide a ambas partes sacrificios reales en cuanto a sus pretensiones. La autorización del culto protestante se limita a las regiones en que esta implantada la «religión supuestamente reformada». Pasa también por encima de muchas de las exigencias del catolicismo como religión del Estado. El rey da una lección a las dos «religiones» estableciendo el principio de la libertad de conciencia. Unas instituciones que debían ser instrumentos de paz entre los hombres se habían convertido, por su intolerancia, en factores de persecución y de muerte. Es el Estado quien las hace entrar en razón, las invita al respeto mutuo y ejerce respecto de ellas una especie de tutela.

Enrique IV inaugura una primera forma de separación de la Iglesia y el Estado, algunos dirán incluso de «secularización» del Estado. El catolicismo sigue siendo sin duda la religión oficial del reino. Pero el rey toma una decisión que disgusta profundamente a la Santa Sede. Se convierte en el garante del bien común religioso. Es sensible a una nueva actitud de las con-

ciencias, que se consideran «mayores» en el alborear de los tiempos modernos. El transcurso de la historia justificara este punto de vista.

### *Hacia la tolerancia: la tesis y la hipotesis*

A diferencia de los anteriores edictos de pacificación religiosa, el edicto de Nantes se aplicó de manera energética y tuvo éxito real durante un siglo. Las relaciones entre católicos y protestantes siguieron siendo de controversia y, a veces, de polémica, pero hablarse es ya respetarse. La revocación del edicto de Nantes por Luis XIV en 1685 con el edicto de Fontainebleau fue, por el contrario, una catástrofe. No volvió a encender las guerras de religión, pero envenenó gravemente la situación religiosa y llevó al exilio voluntario a un gran número de protestantes. Fue necesario esperar un siglo más para que la Declaración de los derechos del hombre de 1789 proclamara el derecho a la libertad religiosa. Entretanto, el «siglo de las Luces» había estigmatizado la intolerancia y había apelado con todas sus fuerzas a esta libertad.

A lo largo del siglo XIX la reivindicación de esta misma libertad se produce dentro de una ideología anticristiana que propugna el indiferentismo religioso. Los papas Gregorio XVI y Pío IX combatieron estos presupuestos ideológicos en nombre de los derechos de Dios, sin darse cuenta de que era menester distinguir entre esta ideología y la justa demanda de libertad en materia religiosa. Gregorio XVI, confirmado después por Pío IX, sostenía cosas como estas, que hoy nos parecen incomprensibles: «De esta, de todo punto pestífera fuente del indiferentismo, mana aquella sentencia absurda y errónea, o más bien, aquel delirio de que la libertad de conciencia ha de ser afirmada y reivindicada para cada uno. A este pestilentísimo error le prepara el camino aquella plena e ilimitada libertad de opinión, que para ruina de lo sagrado y de lo civil, esta ampliamente invadiendo y afirmando a cada paso, algunos con sumo descaro, que de ella dimanará algún provecho a la religión»<sup>13</sup>

<sup>13</sup> GREGORIO XVI *Mirari vos* (1832)

Pío IX por su parte, en el famoso «*Syllabus* de los errores modernos» (1864), condenaba el principio de la libertad religiosa. La tolerancia era rechazada por principio, puesto que el error no tiene ningún derecho. Se manifestaron numerosas reacciones en el seno del catolicismo, dividido en varias tendencias. Cristianos como Montalambert tenían un discurso totalmente distinto sobre las libertades modernas. Para conciliar las cosas, se aplicó a la nueva situación una vieja distinción, la de la *tesis* y la *hipotesis*. Mons Dupanloup se distinguió formalizándola en su interpretación del *Syllabus*. Según esta distinción, la *tesis* no tiene en cuenta las circunstancias, afirma los principios universales de lo recto y lo verdadero, mientras que la *hipotesis* las tiene en cuenta y constata que en una situación histórica dada la tesis es impracticable y el comportamiento concreto debe obedecer a otros criterios. Desde esta perspectiva, el *Syllabus* no condena en modo alguno la práctica de la libertad de cultos, aceptada por la Iglesia católica en numerosos países. El mismo Pío IX felicitó a Dupanloup por esta interpretación. De este modo se evitó una crisis y el comportamiento católico se caracterizó por una mayor tolerancia.

Pero la doctrina de la tesis y la hipótesis no es más que un expediente. ¿que haría entonces la Iglesia católica si un día las «circunstancias» permitieran a su manera de ver la aplicación de la tesis, que sigue siendo su doctrina profunda? De ahí la sospecha de que fue objeto hasta el Vaticano II de no estar a favor de la libertad religiosa más que cuando no podía hacer otra cosa.

#### 4. De la tolerancia a la plena libertad religiosa: Vaticano II

El Vaticano II supone un «giro» con respecto a la doctrina de Pío IX. Pero este giro se produce en amplia curva a través de la evolución marcada por las enseñanzas sucesivas de León XIII, Pío XI, Pío XII y Juan XXIII, que subrayaron los derechos de la conciencia y la libertad de la profesión de fe. Juan XXIII afirma en particular que «cada uno tiene derecho a hon-

rar a Dios según la justa norma de su conciencia y de profesar su religión en la vida privada y pública»<sup>14</sup>

No obstante, la principal referencia doctrinal del problema seguía siendo la doctrina de la tesis y la hipótesis. El Vaticano II estimo que había que decir otra cosa. La influencia de la Conferencia episcopal americana, muy solidaria con la concepción de los derechos y libertades políticos de la Constitución de los Estados Unidos, se dejó sentir, tanto más cuanto que llevaba consigo a un teólogo especialista en estas cuestiones John Courtney Murray.

### *La libertad religiosa*

La elaboración de la declaración del Vaticano II sobre la libertad religiosa fue discretamente accidentada<sup>15</sup>. Algunos obispos querían mantenerse en la tesis y la hipótesis, por la razón clásica de que el error no tiene derechos. La *declaración* no hubiera tenido ningún impacto si no hubiera abordado los principios mismos de la doctrina, limitándose a la afirmación de una tolerancia práctica. «Este concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos» (DH 2).

El texto habla no solo de la libertad de conciencia interna, sino de la libertad externa y pública, puesto que es algo propio de toda religión el congregar a sus fieles para el culto. Esta libertad se define como una doble inmunidad: no ser obligado a actuar en contra de la propia conciencia, y no ser estorbado para

<sup>14</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris* (1963)

<sup>15</sup> Cf. D. GONNET, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray s.j.* Cerf, Paris 1994, que analiza, apoyándose en los documentos, la génesis de la declaración. Yo me inspiré en este trabajo.

actuar externamente en conformidad con ella. La gran novedad del documento está en no reivindicar esta libertad solo para la Iglesia católica y sus fieles, sino reivindicarla también para los otros en nombre del derecho de la persona humana, que vale para todas las confesiones cristianas y todas las religiones. La Iglesia católica sale así de la ambigüedad que le hacía restringir la libertad religiosa a su propio caso<sup>16</sup>

Los «límites debidos» a que se alude no son una peligrosa restricción, sino una referencia al bien común. Una institución religiosa puede poner en peligro la paz pública por su comportamiento, imponiendo a sus miembros prácticas inmorales, violando su libertad por un condicionamiento psicológico, e incluso, como se ha visto en determinadas sectas, incitando al suicidio colectivo. Por todas estas razones, el Estado se reserva legítimamente el derecho a vigilar toda institución religiosa.

Esta nueva problemática pretende fundar por tanto en el corazón mismo de la antropología cristiana el derecho a la libertad religiosa. Esta «revolución» plantea además el problema de la coherencia entre las diversas posturas mantenidas a lo largo de la historia. La Iglesia católica asume igualmente el hecho de que ahora se encuentra en un mundo pluralista, en medio de los otros, y que su doctrina debe dejar sitio para lo que viven y piensan los demás.

### *Un juicio positivo sobre las otras religiones*

El giro dado por el Vaticano II no afectó solo al diálogo ecuménico con las otras confesiones cristianas. Tuvo lugar también en el terreno de la relación con las otras religiones. Al

---

<sup>16</sup> El argumento principal es el de la dignidad de la persona humana en cuanto tal, en tanto que ha sido creada por Dios y esta obligada a buscar la verdad, obligación que no puede cumplir sino en la libertad. No se trata de indiferentismo ni de «disposiciones subjetivas de la persona», ni tampoco de los derechos de la verdad o del error. Se trata del derecho —igual para todos— a buscar la verdad porque el hombre no nace en posesión de ella sino que se encuentra con el deber de buscarla. Este derecho fundamental debe ser reconocido dentro de la sociedad política. El argumento se remite incluso a la «ley divina» es decir a lo que Dios quiere para el hombre. Al final el documento muestra que la libertad religiosa encuentra sus primeras indicaciones en la revelación.

principio, la cuestión planteada concernía sólo al pueblo judío. Después de la II Guerra mundial del siglo XX y después del «Holocausto», la Iglesia católica debía decir algo claro sobre el judaísmo, durante mucho tiempo tratado con desprecio u hostilidad por la cristiandad y llamado con demasiada frecuencia «pueblo deicida». Pero poco a poco se llegó a pensar que no bastaba con hablar del pueblo judío, sino que había que hacerlo también del conjunto de las religiones no cristianas. Esta preocupación condujo a la declaración *Nostra aetate*. Se trataba de una gran novedad, ya que los concilios nunca habían hablado de los no cristianos, y se quería hablar de manera positiva.

La declaración contiene, por una parte, un juicio general sobre las religiones, y luego precisa en qué la Iglesia católica se siente más o menos cerca de cada una de ellas.

El documento subraya en primer lugar lo que es común a todos los hombres<sup>17</sup>, en virtud de su único origen y de su mismo fin último. Pero los hombres nacen envueltos en un misterio opaco, por lo que «esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas ocultos de la condición humana, que antes como ahora agitan profundamente el corazón del hombre»<sup>18</sup>. Así pues, la Iglesia quiere respetar el papel de las religiones en sus esfuerzos por responder a las cuestiones del sentido de la vida, del bien y del mal, del sufrimiento y la felicidad, del destino último del hombre.

El documento hace entonces un recorrido rápido por algunas de las grandes religiones, yendo de las más alejadas a las más próximas al cristianismo. A propósito del hinduismo y el budismo, se atreve incluso a emplear el término de «camino» hacia Dios<sup>19</sup>. No obstante, el texto hace siempre la diferencia entre *el camino*, es decir, Jesucristo, que es también «la verdad y la vida» (Jn 14,6), y *los caminos* hacia la salvación. El primero ha sido considerado siempre por los cristianos como único, en tanto que es fruto del don y la iniciativa gratuita de Dios, que envía a Cristo como «el solo mediador»

<sup>17</sup> CONCILIO VATICANO II, *Nostra aetate* (NA) I,1

<sup>18</sup> *Ib.*, 1,2

<sup>19</sup> *Ib.*, 2,1.



entre él y los hombres (1Tim 2,5). Pero este camino deja espacio también para los otros caminos, que pertenecen al orden de la búsqueda humana de Dios y de la espera de su respuesta. Los teólogos prolongarán esta reflexión diciendo que en estas religiones puede haber ciertos elementos de revelación divina, aunque incompletos y mezclados con elementos pecaminosos. En consecuencia, el juicio que se hace de estas religiones es muy respetuoso<sup>20</sup>.

En relación con los musulmanes el texto se hace más preciso. Enumera todos los puntos en los que la fe cristiana y la fe musulmana coinciden, en particular las referencias a Abrahán, a Jesús, venerado «como profeta», y a María. Pero se guarda de mencionar el nombre de Mahoma, al que el cristianismo no puede reconocer como un profeta<sup>21</sup>.

El caso de la religión judía es aparte, porque el cristianismo siempre ha reivindicado su herencia judía: «La Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en los patriarcas, en Moisés y en los profetas, conforme al misterio salvífico de Dios (...). Por lo cual, la Iglesia no puede olvidar que ha recibido la revelación del Antiguo Testamento por medio de aquel pueblo con el que Dios, por su inefable misericordia, se dignó establecer la Antigua Alianza, ni puede olvidar que se nutre de la raíz del buen olivo, en que se han injertado las ramas del olivo silvestre, que son los gentiles. Cree, pues, la Iglesia que Cristo, nuestra Paz, reconcilió por la cruz a judíos y gentiles y que de ambos hizo una sola cosa en sí mismo»<sup>22</sup>.

Pero el documento no podía eludir el delicado tema de lo que san Pablo llama «el tropiezo de Israel» (Rom 11,11), y en particular la responsabilidad de los judíos en la muerte de Jesús: «Aunque las autoridades de los judíos con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo, sin embargo, lo que en su pasión se hizo no puede ser imputado, ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy. Y si bien la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios, no se ha de

---

<sup>20</sup> Ib, 2,2.

<sup>21</sup> Ib, 3,1.

<sup>22</sup> Ib, 4,1-3.

señalar a los judíos como réprobos de Dios y malditos, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras»<sup>23</sup>.

En realidad, fueron los pecados de todos los hombres los que condujeron a Cristo a la muerte. Por eso el concilio «reprobueba» y «deplora» todas las formas de antisemitismo de que han sido objeto históricamente los judíos. El proyecto del texto decía incluso «condena», en lugar del más leve «deplora». Pío XI había dicho ya en 1938: «El antisemitismo es inadmisibile. Nosotros somos espiritualmente semitas»<sup>24</sup>.

Después del Vaticano II, estas afirmaciones se han plasmado en nuevas actitudes e iniciativas. Se han creado instancias de diálogo con las diversas religiones. Se han obtenido logros antes impensables, como la asamblea de las grandes religiones mundiales celebrada en Asís en 1986 para orar por la paz. No se trataba de «orar juntos», ya que la concepción del misterio divino de unos y otros es demasiado diferente, sino de «estar juntos para orar». Después, la Iglesia católica se ha implicado en iniciativas de arrepentimiento, tanto en España como en Roma. Los textos han sido objeto de críticas: para unos se decía demasiado, para otros demasiado poco. Sea como fuere, la valentía de reconocer los propios errores y pedir perdón por ellos es algo que merece el mayor respeto.

Al término de este recorrido, cabe meditar sobre el tiempo que es necesario para que un dato evangélico penetre en las mentalidades y en los corazones, no sólo de la humanidad en general, sino de los mismos discípulos de Cristo. El balance de las vicisitudes por las que han pasado la Iglesia católica y las otras Iglesias cristianas no es muy favorable. Aunque el anuncio de la verdad nunca ha sido impugnado, no ha ocurrido lo mismo con los hechos, con una falta de lógica inconsciente de sí misma.

<sup>23</sup> Ib, 4,6.

<sup>24</sup> En *Doc. Cath.* 35 (1938) col. 1460.

## II LA SALVACION DE LOS «OTROS»

Entramos aquí en un terreno particularmente delicado. ¿Como plantea la fe católica la posibilidad de la salvación para todos los que no pertenecen a ella? Se le ha reprochado una actitud de condena general, en nombre del principio «Fuera de la Iglesia no hay salvación», que ha sido una constante a lo largo de la historia. Hoy, cuando se muestra infinitamente más abierta en lo que toca a la salvación universal, se le reprocha más bien el querer atrapar a los no cristianos entre las mallas de su red. Hace poco, Morvan-Lebesque, en un editorial serio del *Canard enchaîné*, decía «No quiero ser un cristiano que no sabe que lo es». Pero, ¿como una religión que pretende dirigirse a todos los hombres podría desinteresarse de la suerte del menor de ellos?

## I Las tesis antiguas

Desde siempre la Iglesia se ha planteado la cuestión de la salvación de todos los que no han pertenecido a ella ni pertenecerán a ella jamás. A este respecto se encuentra como limitada por dos afirmaciones antagonicas. Por una parte, la de la voluntad de Dios de que todos se salven «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1Tim 2,4). Pero, inmediatamente después, la salvación aparece ligada a la confesión de Jesucristo, «el solo mediador entre Dios y los hombres» (1Tim 2,5). Así como no hay más que un solo Dios, así también no hay más que un solo Salvador. Cristo. Y también «No se nos ha dado a los hombres ningún otro nombre debajo del cielo para salvarnos» (He 4,12).

Entre estas dos referencias, las teorías han pasado de la apertura al rigor. A los ojos de los cristianos antiguos, el problema más grave era el de la salvación de los que habían venido a la tierra antes de Jesús. ¿como la salvación podía haber remontado el tiempo hasta los orígenes de la humanidad? La afirmación del «descenso a los infiernos» en el credo, expresada en términos míticos, tenía el sentido de anunciar su salvación a todos los que lo habían precedido.

Más tarde, san Agustín tendrá una visión mucho más sombría y pesimista acerca de la salvación de los que no conocen a Cristo, y su pensamiento pesará mucho en la teología occidental, que, sin atreverse nunca a contradecirlo formalmente, se esforzará sin embargo por superarlo. Santo Tomás será pues mucho más abierto, aunque todavía bastante reservado. Según él, la providencia divina nunca permanece inactiva en relación con los hombres y les propone siempre su gracia. Admite por tanto la posibilidad de una fe «implícita» en Cristo, a través de una fe global en Dios y en su voluntad de justicia.

El descubrimiento de América en el siglo XVI y la gran expansión misionera hacia Asia transformaron la escala del problema. En la Edad media se vivía en la idea de que el evangelio se había anunciado prácticamente a toda la tierra habitada, es decir, al mundo mediterráneo. No ocurría lo mismo ahora con estos millones de hombres que nunca habían oído hablar de Cristo. La convicción más espontánea fue el que estos hombres estaban perdidos. Paradójicamente, esta mala teología dio origen a una generosidad misionera extraordinaria, como testimonian el comportamiento de san Francisco Javier en las Indias y en el Japón y el movimiento por él llevado a cabo. Estaba convencido de que sólo los bautizados podían escapar al infierno. Por eso le dolía el brazo de tanto bautizar. Pero consideraba también su deber decir a los japoneses que se habían hecho cristianos que no podía hacer nada por sus antepasados.

A lo largo de los tiempos modernos, los teólogos debatieron casi hasta el infinito sobre esta cuestión, orientándose hacia soluciones cada vez más abiertas. No se puede aquí dar cuenta de ellas en detalle. Dos dificultades sin embargo siguen presentes en las conciencias y merecen que nos detengamos un momento en ellas: en primer lugar, la famosa fórmula según la cual «fuera de la Iglesia no hay salvación», y en segundo lugar, el problema de los niños muertos sin bautizar.

«Fuera de la Iglesia no hay salvación»

En Occidente la fórmula procede de Cipriano de Cartago (ca. 200-258). Cipriano lucha por la unidad de su Iglesia en una

época en la que se están produciendo en su comunidad movimientos cismáticos. No está preocupado entonces por la salvación de la humanidad. Su afirmación viene a decir a los que sienten la tentación de dejar la Iglesia: si os marcháis, si abandonáis el arca de la salvación, os perdéis, porque fuera de la Iglesia no hay salvación. Es una exhortación; no una fórmula doctrinal.

Sin embargo, más tarde, aislada de su contexto y debido a su carácter chocante que hacía fácil memorizarla, la fórmula hará fortuna y se convertirá en una especie de axioma de alcance más general (en Jerónimo y Agustín). Llegará incluso a adquirir carácter oficial en el concilio de Florencia (1442), que, en un texto hoy difícilmente legible, hace de la pertenencia visible a la Iglesia una condición necesaria para la salvación. Sin embargo todo no estaba dicho. Porque con ocasión de la crisis del rigorismo jansenista<sup>25</sup>, la fórmula «Fuera de la Iglesia no hay gracia» fue condenada. Si la gracia de Dios existe mucho más allá de las fronteras de la Iglesia, es que todo hombre puede salvarse, aunque no viva en la Iglesia.

Hoy la fórmula ha tomado un sentido bien diferente: hay varias maneras de estar ligado a la Iglesia. Se ha hablado así de una pertenencia al alma de la Iglesia, independientemente de la pertenencia a su cuerpo. El Vaticano II ha preferido decir que los que no han recibido el evangelio están «ordenados de diversos modos al pueblo de Dios» (LG 16). Tienen una relación con la Iglesia que desempeña un papel indirecto pero real en su salvación.

### *Los niños muertos sin bautizar*

El caso de los niños muertos sin el bautismo fue sin duda el más difícil de resolver, pues los niños pequeños no parecen capaces de un mínimo de libre respuesta interior a la gracia. Como parecía demasiado injusto condenarlos al infierno, se inventó para ellos una estancia intermedia entre el cielo y el

<sup>25</sup> Doctrina de Cornelius Jansen, llamado Jansenio, obispo de Ypres, en Bélgica (1585-1638).

infierno: el *limbo*. Era un «lugar» en el que estos encontraban una felicidad natural a la altura de sus deseos, pero sin llegar a la visión de Dios, que es lo propio de la bienaventuranza cristiana. La tesis tuvo partidarios convencidos y se enseñó hasta mediados del siglo XX. Pero no era la única y la autoridad magisterial nunca se pronunció al respecto.

Semejante teoría está completamente ausente del Nuevo Testamento y se inventó en aras de una causa perdida, porque la cuestión estaba mal planteada. En el *Catecismo universal de la Iglesia católica*, de 1992, no se habla ya del limbo. El problema supera toda posible teología, porque es algo que pertenece al secreto de Dios. Baste decir que es inconcebible que Dios se complazca en poblar el «limbo» de millones de niños. Quien nació y murió por todos los hombres y quiso compartir todas las edades de la vida humana, salva también a los niños pequeños, a imagen de los cuales quiso nacer.

## 2. La salvación de los «otros» hoy (K. Rahner)

Al comienzo de esta obra propusimos, partiendo del teólogo católico alemán Karl Rahner, un breve análisis de la condición humana<sup>26</sup>, que destacaba en nosotros la existencia de dos polos: un polo objetivo, el del lenguaje y la acción, y otro subjetivo, que no podemos mirar cara a cara pero que está en lo más profundo de nosotros mismos como el lugar misterioso del que brotan nuestros pensamientos y nuestros actos.

Ahora bien, en la perspectiva cristiana desarrollada por Rahner es en el corazón de este polo secreto donde Dios se comunica a nosotros. Es en él donde se realiza el don del Espíritu. Es en él donde se corresponden y se responden el deseo incoercible del Absoluto que habita en el hombre y el ofrecimiento que Dios hace de sí mismo a cada uno. En este santuario de nuestra persona libre, Dios nos propone el darse a nosotros para hacernos compartir su vida, al mismo tiempo que perdona nuestro pecado y quiere justificarnos y santificarnos, es decir, ponernos con él y con sus amigos. De hecho,

<sup>26</sup> Cf supra, pp. 22-41.

es Dios quien busca al hombre primero y sale al paso del deseo de Él que anida en el hombre. Es por tanto a este nivel donde se produce la acogida positiva y/o el rechazo de este ofrecimiento. Pero esta actitud de fondo permanece siempre velada para nosotros. No podemos saber si nos encontramos en un estado positivo de acogida y recepción: no podemos sino tener confianza. Esta es la situación de cada ser humano en el mundo. Es universal.

Esta comunicación secreta en el corazón de cada uno tiene su correspondencia concreta y visible en el acontecimiento histórico de Jesucristo y de su anuncio a través de los tiempos. El camino tomado aquí es el del segundo polo de la existencia humana y pasa por la comunicación del lenguaje y del ejemplo. El designio de Dios es que estos dos caminos se unan y que aquellos a quienes es anunciado Jesucristo comprendan que su mensaje corresponde a la experiencia interior que viven y acogen en la fe. Este es el cristianismo explícito y pleno.

Pero el mensaje de Jesús no ha llegado en la historia a millones de hombres. Hoy además se tiene otra experiencia en los países a los que este mensaje ha llegado y en los que incluso se ha implantado ampliamente. Por múltiples razones, muchos hombres y mujeres de buena voluntad no consiguen ya establecer esta vinculación: vicisitudes de la historia y de la cultura, crisis de la Iglesia y de las Iglesias desde su separación, contratestimonios y desfase del anuncio de la fe respecto de la conciencia moderna. A veces incluso rechazan formalmente el mensaje. ¿Significa esto que en el fondo de su conciencia viven en una actitud de rechazo decisivo del ofrecimiento divino? Nadie podría decirlo.

¿Hay entonces criterios externos que permitan fundar la esperanza de que estos hombres y mujeres están en una actitud interior de apertura fundamental a Dios y a los otros? El criterio principal es el cumplimiento de los dos mandamientos que, según Jesús, resumen toda la Ley y los profetas: el amor a Dios y al prójimo. El mismo Jesús propone este criterio en la gran parábola del juicio final, en el que proclama solemnemente a los que están salvados: «Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del reino preparado para vosotros desde el principio del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de

comer, tuve sed y me disteis de beber, fui emigrante y me acogisteis, estuve desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, preso y fuisteis a estar conmigo (...).

Os aseguro que cuando lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (Mt 25,34-40).

¿Qué significa esto? Jesús se identifica personalmente con todos los pobres, los oprimidos, los extranjeros, los que hoy llamamos los «marginados». Quienes se han ocupado de ellos, llegando a correr a veces grandes riesgos e incluso dando su vida por ellos, han reconocido de hecho a Cristo, que se ha hecho nuestro hermano por la encarnación. Con un mismo movimiento han cumplido ambos mandamientos, porque Jesús es a la vez Hijo de Dios y verdadero hombre. Han reconocido lo divino o lo absoluto en todo hombre con el que Jesús se ha identificado. Han cumplido toda la Ley. El reconocimiento del hermano como un absoluto es un acto de fe que, en definitiva, se dirige a Cristo:

«Más de uno se ha encontrado con Cristo —escribe K. Rahner— sin saber que se trataba de Alguien en cuya vida y muerte se precipitaba como en su destino de bienaventuranza y redención, que había encontrado al que los cristianos llaman con todo derecho Jesús de Nazaret.

El que (...) asume entonces su existencia, y por tanto su humanidad, con silenciosa paciencia (mejor aún, en la fe, la esperanza y el amor), (...) ese —aunque no lo sepa— dice “sí” a Cristo (...). Quien asume plenamente [su propia humanidad] (con más razón todavía, naturalmente, la del otro), ese ha acogido al Hijo del hombre, porque en él Dios ha acogido al hombre. Y si se encuentra en la Escritura que ha cumplido la Ley el que ama al prójimo, se trata de la verdad última, por la sencilla razón de que es Dios quien se ha convertido en ese prójimo (...)»<sup>27</sup>.

Esta presentación de las cosas —resumida en la expresión sin duda desafortunada de «cristianos anónimos»— ha sido criticada, a veces severamente, desde dos lados opuestos. Unos han dicho: tal generosidad en la salvación de todos hace in-

<sup>27</sup> K. RAHNER, *Traite fondamental de la foi*, Centurion, París 1983, 257-258 (trad. esp., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1984<sup>3</sup>).



util la predicacion de la fe cristiana, ya que, de todas maneras, cualquiera puede salvarse ¿Que queda entonces de la motivacion misionera que ha permitido al cristianismo extenderse por todos los continentes? ¿No es esto una apertura al indiferentismo religioso y una grave subestimacion del papel decisivo de la fe plena en la revelacion de Jesucristo?

Esta critica se apoya en una confusion entre la tarea de la Iglesia y la voluntad de salvacion universal de Dios. La tarea de la Iglesia es anunciar, a tiempo y a destiempo, el evangelio hasta el fin de los tiempos. Si no lo hiciera, estaria dejando de cumplir su mision principal y renegaria de si misma. Porque el anuncio de Jesucristo esta al servicio de todos los hombres. Pero otra cosa distinta es reflexionar sobre la manera en que Cristo puede llegar a los que no han podido conocerlo historicamente. Esta manera de ver las cosas trata solo de dar cuenta de la posicion de la Iglesia, confirmada en el Vaticano II, segun la cual todo hombre puede obtener la salvacion obedeciendo a la voz de su conciencia y haciendo el bien, movido por una gracia que desconoce (LG 17). Va mas lejos tratando de decir como suceden las cosas. Los no cristianos, como los cristianos, no son justificados por sus obras, sino por la fe en una gracia que viene en definitiva de Cristo.

El no cristiano no puede salvarse por sus obras mas que el cristiano. Uno y otro son hechos justos por la gracia de Dios a traves de la fe. Ciertamente la calidad de nuestras obras influye en el juicio que Dios hace de nosotros. Pero no son ellas las que nos salvan: es Cristo por el amor con que ama a los suyos hasta el final, quien nos da el poder para realizar obras justas.

Algunos han podido decir transformando la frase «Yo no quiero ser un musulman que no sabe que lo es». Tal objecion no me estorba en absoluto. En el dialogo interreligioso, yo, cristiano, espero del musulman, como del creyente de cualquier religion, que me diga como considera mi posibilidad de salvarme. Porque sus palabras revelaran un cierto numero de valores, y entonces vere mejor todo lo que puedo compartir con ellos. Si un creyente no cristiano me dijera que yo no puedo salvarme, simplemente porque no comparto la totalidad de su fe, su postura negativa haria perder credito a su religion. La conviccion de fe de cada uno no debe derivar hacia forma

alguna de integrismo. Lo que vale para las otras religiones vale igualmente para el agnostico, el no creyente o el ateo. Cuando ellos me dicen lo que piensan de mi y de mi fe, me siento particularmente interesado. Me siento en un dialogo fecundo.

La objecion principal es la de la «recuperacion» de todos los que estiman en su alma y su conciencia que son capaces de amar a su proximo y de asumir una existencia recta sin referencia a Jesucristo. No quieren ser cristianos «a pesar suyo» y tienen empeño en rechazar la «salvacion cristiana».

No se trata en absoluto de recuperar a nadie, sino simplemente de decirle a alguien que no comparte la fe cristiana: «Tu salvacion me interesa en grado sumo. No podria vivir en paz conmigo mismo, no podria ni siquiera creer, si mi fe me obligara a decir que todos los que no son cristianos estan definitivamente perdidos. Esto me pareceria contradecir todo el evangelio. Tengo incluso necesidad de ti para ser cristiano (J Sommet). Yo te digo simplemente cuál es mi conviccion, con total respeto de lo que eres».

### 3. La mediacion unica de Cristo en cuestion

Un problema grave sigue planteandose sin embargo. Las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre Cristo «unico mediador», que determinan la conviccion de fe de la Iglesia, parecen, a las religiones asiaticas en particular, de un imperalismo religioso y de una intolerancia insoportables. ¿Por que, dicen, no habria de haber diversos caminos de salvacion, de igual valor, y varios grandes profetas religiosos que, cada uno por su parte y de manera diferente, conduzcan a los hombres a la salvacion?

El problema de la mediacion unica de Cristo es de candente actualidad. Ha dado lugar ya a numerosas tomas de postura de teologos que es imposible resumir aqui<sup>28</sup>. Se planteo publicamente en Roma en 1998 con ocasion del Sínodo de los obis-

<sup>28</sup> Cf en particular J DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, San Pablo, Madrid 1991, *Vers une theologie chretienne du pluralisme religieux*, Cerf Paris 1997. M FEDOU *Regards asiaticques sur le Christ*, DDB, Paris 1998.

pos de Asia. Se puede considerar que va a ocupar el primer plano del debate en la Iglesia durante los próximos decenios.

Es fácil ver la gravedad del problema: sólo Cristo, entre los grandes profetas religiosos, es confesado como Hijo de Dios, Dios y único Mediador. ¿Podría el cristianismo renunciar a esta convicción sin renegar de sí mismo? No obstante, la cuestión, tal como se plantea en la actualidad, exige una reflexión más profunda sobre lo que implican tales afirmaciones. Sin duda, esta «pretensión» enorme del cristianismo no ha sido presentada todavía con toda la luz necesaria a nuestros diversos interlocutores religiosos. Una inmensa tarea de diálogo se impone en este punto para el futuro.

## El fin de los tiempos, la resurrección final y el más allá

¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos? Estas son las preguntas radicales que se plantea todo ser humano. Ninguna religión puede eludirlas. Por eso el credo cristiano nos conduce de la creación al final de los tiempos. Hace confesar afirmaciones que pertenecen no sólo al pasado y al presente, sino también al futuro. Hoy sin duda nos sentimos incómodos ante las descripciones bíblicas relativas al final de los tiempos. Estas afirmaciones, por el contrario, fascinaban a los primeros cristianos, que consideraban el fin del mundo muy próximo.

Como con la creación, se presenta aquí una dificultad a la vez filosófica y científica. ¿Es seguro que nuestro tiempo ha de tener un «fin»? ¿no se puede concebir que el mundo, una vez creado, dure eternamente? Santo Tomás de Aquino, en el siglo XIII, consideraba que la filosofía no podía probar que este mundo no fuera eterno. La historia de esta disciplina nos remite a una dialéctica compleja entre los partidarios de la eternidad del mundo y los defensores del fin de los tiempos.

Desde el punto de vista científico las cosas son diferentes: mientras que la física antigua consideraba que el movimiento de las estrellas y de los planetas era siempre regular y podía repetirse hasta el infinito sin variación, la física moderna ve las cosas de otro modo sobre la base de diferentes descubrimientos relativos a un «comienzo» del mundo<sup>1</sup>. Cierta lógica interna establece la correlación entre el comienzo y el fin. Lo que comienza debe acabar. El filósofo Hegel (1770-1831)

<sup>1</sup> Cf supra, pp 79s

consideraba todavía que «la naturaleza no tiene historia». Ahora sabemos que tiene una historia, no sólo la de la evolución de la vida, sino también, en el terreno de la física, la de la degradación, muy lenta sin duda pero irreversible, de la energía cósmica (entropía).

La idea del fin del mundo, y en particular del fin del mundo humano, es por tanto una idea que pertenece hoy a lo que se conoce como lo «creíble disponible», es decir, se trata de una afirmación que en nuestra cultura parece creíble. Mejor es no decir más, para no recaer en el concordismo<sup>2</sup>. Tampoco entraremos en la descripción de los modos, para lo que habría que asociar datos científicos con afirmaciones de fe. Hemos visto que en este terreno el lenguaje humano no puede evitar la forma de la representación simbólica.

Por lo que respecta a la fe cristiana, las afirmaciones relativas al fin de los tiempos (la «escatología», usando el término técnico<sup>3</sup>) y el fin del mundo humano se sitúan en dos registros bien distintos. Fue en primer lugar el fin universal y la serie de los acontecimientos anunciados: la vuelta de Cristo como «juez de los vivos y de los muertos» y la resurrección universal, tras la cual cada uno va a su destino. Estas escenas están representadas en los tímpanos de las iglesias, como en Vézelay, y en el grandioso fresco de Miguel Ángel en la capilla Sixtina de Roma. Un Cristo victorioso realiza la separación entre los justos y los condenados. Hay un detalle polémico en algunas de estas representaciones, porque se ven en ellas hombres de Iglesia, monjes, sacerdotes u obispos, en el cortejo de los condenados. Estas representaciones, que expresan a menudo la angustia de las épocas que las han producido, espontáneamente nos incomodan y reclaman ser interpretadas.

Sólo progresivamente, y sobre todo a lo largo de la Edad media, empieza a plantearse otra cuestión: ¿qué ocurre con el fin de la vida humana de cada uno? ¿Qué ocurre en el instante irrepresentable que sigue a la muerte temporal? ¿Qué es de los difuntos durante este tiempo que continúa para nosotros y en el que seguimos viviendo la separación? Su despojo

---

<sup>2</sup> Sobre este termino, ver Léxico.

<sup>3</sup> Sobre este término, ver Léxico.

carnal se descompone en los cementerios o se encuentra reducido a unas cenizas en una urna para los que han preferido la cremación. Pero, ¿qué queda «vivo» de ellos antes de lo que se nos anuncia al fin del mundo? En este punto es donde se elaboran las concepciones más detalladas en torno a las nociones de «vida eterna», «purgatorio» e «infierno». ¿Qué decir de esto?

## I. LA VUELTA DE CRISTO Y LA RESURRECCIÓN GENERAL

El segundo artículo del credo no acaba con la resurrección y la ascensión de Jesús. Proclama igualmente su retorno en gloria para el juicio final. Podemos relacionar este retorno con la mención de la resurrección de los muertos del tercer artículo.

### 1. «Volverá en gloria para juzgar a los vivos y a los muertos»

El regreso de Jesús al final de los tiempos es anunciado con frecuencia en el Nuevo Testamento. Se designa con el nombre de *parusía*, término griego que significa «presencia» o «llegada». Con esta afirmación y las que vienen después entramos en un terreno delicado, porque se trata del futuro y de una intervención divina en nuestro mundo. Se nos habla pues de ello a partir de diversas imágenes. Su origen bíblico explica sus referencias al mundo pastoril y agrícola. Tienen igualmente rasgos muy antropomórficos<sup>4</sup>. Este registro no corresponde a nuestra mentalidad cultural. Lo único que cabe hacer es extraer su sentido con modestia para nutrir nuestra esperanza, sabiendo que siempre defraudará nuestra curiosidad.

Uno de los lugares capitales de este mensaje se encuentra

<sup>4</sup> Estos rasgos han sido estudiados supra, pp 126-128.

en el llamado «discurso escatológico» de Jesús, que hallamos con variantes en los evangelios sinópticos (p. ej. Mt 24,4-44). La escena es apocalíptica, es decir, que anuncia una larga fase de trastornos sociales y religiosos en la humanidad, la venida de falsos profetas y falsos mesías, tribulaciones, pruebas y perturbaciones cósmicas, antes de la aparición del «Hijo del hombre», es decir, de Cristo. ¿Cómo descodificar este mensaje? Parece decirnos que ocurrirá con el mundo como con la persona de Jesús. Así como este se enfrentó hasta la muerte con las fuerzas del mal e hizo la experiencia del paroxismo de este combate en el momento de su fin, así también algo análogo volverá a producirse a escala de su Iglesia y del mundo. Se evocan a través de estas imágenes los últimos sobresaltos de violencia de un mundo pecador.

Pero hemos de guardarnos de toda interpretación apresurada de los signos de nuestro tiempo y de todo cómputo cronológico a la luz de estas descripciones. Intentos de este tipo resurgen periódicamente en ciertos movimientos religiosos o sectarios, y los períodos de cambio de milenio parecen ser particularmente favorables para ello. Ahora bien, Jesús dice a sus discípulos: «No sabéis ni el día ni la hora» (Mt 25,13), y declara ignorar él mismo cuándo llegará el fin (Mt 24,36).

También para san Pablo la vuelta del Hijo del hombre supondrá un tiempo de pruebas (1Tes 5,3), que desembocará no obstante en la victoria definitiva de Cristo sobre todos sus enemigos, el último de los cuales será la muerte (1Cor 15,26).

### *Salvación y juicio*

La vuelta de Cristo está ordenada al paso definitivo de la humanidad al mundo de Dios y al cumplimiento último de la salvación aportada por la primera venida de Jesús. Pero esta salvación pasa por un juicio que le da valor dramático al fin de los tiempos. El compromiso y el riesgo inherente a toda existencia humana, el compromiso y el riesgo de su libertad, se concentran en este último día. En el Antiguo Testamento, el anuncio del «día del Señor» parecía algo terrible. Con la venida de Jesús, este se convierte en el «día de nuestro Señor

Jesucristo» (1Cor 1,8). Aunque sigue manteniendo en parte el antiguo aspecto del «día de la ira» (Rom 2,5), es ante todo un día de salvación. No obstante, esta salvación da lugar a un juicio, puesto que Dios entregará a su Hijo «el poder para juzgar, ya que es el Hijo del hombre»<sup>5</sup> (Jn 5,27).

La parábola del juicio final, narrada en el evangelio de Mateo (Mt 25,31-46), hace de él una descripción solemne: se trata de un tribunal celeste y glorioso en el que toda la historia de la humanidad comparece simbólicamente delante del Hijo del hombre. Este hace la separación entre los buenos y los malos. Jesús se negaba rotundamente a realizar este discernimiento en el transcurso de la historia: había que esperar a la siega de los últimos tiempos para separar la cizaña del trigo (Mt 13,29).

Lo más interesante de este juicio es el criterio con que se llevará a cabo. Cada uno será juzgado por su caridad en obras hacia sus hermanos, los pequeños, los hambrientos y los sedientos, los extranjeros y los marginados, los que están desnudos, enfermos y en la cárcel. Curiosamente, no se hace referencia a ningún criterio de fe doctrinal: en el último día la caridad mantiene su primacía sobre la búsqueda de la verdad, aunque la incluye. Pero la razón profunda, que todo el mundo puede entender después del testimonio dado por Jesús, es que este se identifica voluntariamente con todos estos pequeños: «¡A mí me lo hicisteis!»<sup>6</sup>.

Se trata de una parábola, es decir, de un relato ficticio que tiene por finalidad advertir a unos y otros del alcance eterno de las decisiones de su libertad. Un gran «si» condicional atraviesa toda la escena: *si* no tenéis ninguna generosidad con los pequeños, los pobres y los marginados, *si* no hacéis nada por vuestros hermanos y hermanas, entonces estaréis renegando de mí y esto es lo que puede ocurrirnos.

---

<sup>5</sup> Sobre el tema del Hijo del hombre, ver Léxico.

<sup>6</sup> Cf supra, p. 600



## 2. La resurrección de los muertos (o de la carne)

El conjunto de los problemas de fondo planteados por la idea de la resurrección de los muertos se ha tratado ya a propósito de la resurrección de Jesús<sup>7</sup>. Abordamos entonces la cuestión de la naturaleza del cuerpo resucitado. Pero nos queda por explicar el vínculo entre la resurrección de Jesús y la nuestra.

El regreso de Cristo irá acompañado de la resurrección general de los muertos, formalmente anunciada por Jesús en los evangelios. Esta resurrección era ya objeto de debate entre las diversas tendencias judías. Un día, los saduceos, que no creían en la resurrección de los muertos, tratan de pillar a Jesús en una trampa planteándole el ridículo caso de conciencia de una mujer que se casa sucesivamente con siete hombres. ¿De quién será mujer cuando llegue la resurrección? Jesús les contesta que no han entendido nada. Porque en el mundo de la resurrección «no se toma esposa ni marido» (Mt 22,30; Lc 20,35). La ley de la sucesión de las generaciones quedará entonces abolida, porque corresponde a la universalidad de la muerte en nuestro mundo. En el evangelio de Juan, Jesús anuncia igualmente la resurrección de los muertos vinculada al juicio (Jn 5,28-29) y proclama solemnemente a propósito de la eucaristía: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día» (Jn 6,54).

Este mensaje tuvo dificultades para calar en el mundo griego. Pablo escribe a los tesalonicenses, a los que quería consolar ante las pruebas de la muerte:

«Hermanos, no queremos que ignoréis la suerte de los difuntos, para que no os aflijáis como los que no tienen esperanza. Porque si creemos que Jesús ha muerto y ha resucitado, así también reunirá consigo a los que murieron unidos a Jesús. Ved, pues, lo que os decimos como palabra del Señor: nosotros, los vivos, los que estamos todavía en tiempo de la venida del Señor, no precederemos a los que murieron. Porque el Señor mismo, a la señal dada por la voz del arcángel y al son de la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los muertos unidos a Cristo resucitarán los primeros. Después nosotros, los

<sup>7</sup> Cf supra, pp. 355-362.

vivos, los que estemos hasta la venida del Señor, seremos arrebatados juntamente con ellos entre nubes por los aires al encuentro del Señor. Y ya estaremos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras» (1Tes 4,13-18).

Se trata de una lección de esperanza dirigida a cristianos turbados por la persistencia de la muerte. El apóstol proclama que la resurrección de Jesús implica nuestra propia resurrección, que es lo esencial. Finalmente presenta la descripción de una escena de tipo cósmico de la resurrección general. Hay que entender estas imágenes simbólicas como las anteriores<sup>8</sup>.

### *La resurrección de Cristo es «por nosotros»*

La resurrección de Jesús abre a una realización de la salvación que va de su cuerpo a los nuestros, con objeto de conducirlos a la resurrección final. Ella es la promesa en acto de la resurrección de la carne. «Cristo ha resucitado de entre los muertos, como primicias de los que mueren» (1Cor 15,20).

El segundo artículo del credo nicenoconstantinopolitano pone toda la existencia de Jesús bajo el signo: «por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación»; bajó del cielo, se encarnó, fue crucificado por nosotros, y resucitó al tercer día según las Escrituras. Así pues, ha resucitado también por nosotros, «por los que viven» (2Cor 5,15), «por nuestra justificación» (Rom 4,25), dice san Pablo. Este «por nosotros» se actualiza en el tercer artículo del Símbolo, en el que la resurrección de los muertos es atribuida inmediatamente al Espíritu Santo «que da la vida», pero sigue estando en correspondencia con la resurrección de Jesús. Porque es Cristo resucitado quien ha dado el Espíritu a su Iglesia. La resurrección

<sup>8</sup> Los dos credos cristianos emplean a este respecto un lenguaje un tanto diferente: Oriente (Nicea-Constantinopla) menciona «la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro»; Occidente, por su parte, habla de «la resurrección de la carne y la vida eterna». Por este término de «carne» hay que entender, no el conjunto de nuestros músculos, sino el «cuerpo» humano en tanto que es humano y tal como ha sido analizado aquí, de acuerdo con su condición histórica, limitada y frágil. El lenguaje de san Juan no vacila ante este término bastante «crudo» de «carne». Por eso dice: «La Palabra se hizo carne» (Jn 1,14), es decir, ha asumido verdaderamente nuestra condición humana corporal y carnal.

ción de Jesús es pues por nosotros: es nuestro futuro. «Simboliza» nuestra salvación, que consiste en la plenitud de una vida definitiva, en comunión de vida y amor con el mismo Dios y con nuestros hermanos. Constituye al mismo tiempo su modelo ejemplar y su causa<sup>9</sup>.

### De la encarnación a la resurrección de la carne

Por su parte, la encarnación de Jesús está ordenada a la resurrección de toda carne. «Si la carne no hubiera de salvarse —escribe Ireneo—, el Verbo de Dios no se habría hecho carne»<sup>10</sup>. ¿Por qué, en efecto, habría asumido una humanidad carnal, si debiera abandonar la humanidad a la corrupción? Asimismo, sigue diciendo el obispo de Lyon, «¿qué motivo habría tenido para curar los miembros de la carne y restablecerlos en su forma primera, si lo que curaba no había de salvarse?»<sup>11</sup>. Pone de relieve aquí la lógica profunda que une los diferentes aspectos del misterio cristiano. De la encarnación a la resurrección, hemos visto funcionar toda la economía de los sacramentos, especie de «cuerpo a cuerpo» entre Cristo y nosotros.

Tertuliano, el primer teólogo de los sacramentos, pone en juego toda su elocuencia y su pasión para mostrar que la encarnación no puede permitir que la carne del hombre sea abandonada a la perdición:

«Esta imagen que Dios modeló con sus manos a su propia

<sup>9</sup> El efecto salvífico de la resurrección no es otra cosa que nuestra propia resurrección, ya misteriosamente iniciada con nuestro bautismo y que se manifestara definitivamente al final de los tiempos. Porque el modo de la resurrección de Jesús será el modo de nuestra propia resurrección. Tal como él ha resucitado en la gloria de Dios, así resucitaremos nosotros también en esa misma gloria, porque el Señor al que esperamos «transformará nuestro cuerpo lleno de miserias conforme a su cuerpo glorioso» (Flp 3,21). Nuestra resurrección es tan irrepresentable como la suya. La afirmación de la resurrección general de los muertos está en estrecha correspondencia con el interés que Jesús muestra continuamente a lo largo de su ministerio por el cuerpo humano. Las numerosas curaciones mesiánicas realizadas por él, generalmente ligadas al perdón de los pecados, dan testimonio de su interés por salvar al hombre entero, con su cuerpo y con su libertad.

<sup>10</sup> IRENEO, *Contra las herejías*, V, 14, 1.

<sup>11</sup> *Ib.*, V, 12, 6.

imagen, que animo con su aliento a semejanza de su poder vital, que establecio para que habitara en toda su obra, gozara de ella y mandara sobre ella, que revistio de sus misterios y de sus enseñanzas ( ), esta carne, ¿no habia de resucitar, despues de haber sido tantas veces cosa de Dios? ¡Fuera! ¡fuera, la idea de que Dios pueda abandonar a la destruccion eterna la obra de sus manos, el objeto de los cuidados de su inteligencia, el envoltorio de su aliento, la reina de la creacion, la heredera de su liberalidad, el sacerdote de su religion, el soldado que da testimonio de el, *la hermana de Cristo* Sabemos que Dios es bueno Su Cristo nos ha enseñado que el es el unico optimo El es quien manda el amor al proximo, a ejemplo suyo, el hace por tanto lo mismo que manda hacer ama la carne, que es su proximo en tantos sentidos»<sup>12</sup>

Este texto lleva la marca de los acentos cordiales de un cristiano de comienzos del siglo III nuestra «carne» es *la hermana de Cristo* Se salvara en la resurreccion como la suya, con el mismo derecho que todo lo que forma parte de nuestra condicion concreta, y con la misma continuidad y la misma discontinuidad entre nuestro estado presente y nuestro estado futuro

El Nuevo Testamento anuncia incluso una «nueva creacion» (Mt 19,28), es decir, la transformacion de nuestro mundo en «una nueva creacion» (Gal 6,15) «La creacion gime y esta en dolores de parto» (Rom 8,22) El creador del mundo en los origenes sera de algun modo su «re-creador» El visionario del Apocalipsis de Juan dice lo mismo «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habian desaparecido, y el mar ya no existia ( ) Y no habra mas muerte, ni luto, ni llanto, ni pena, porque el primer mundo ha desaparecido» (Ap 21,1-4)

### 3 ¿Se puede seguir creyendo en este «final de los tiempos»?

He hablado antes de lo «creible disponible» en una cultura dada para afirmar que la idea del fin del mundo se inscribe a

<sup>12</sup> TERTULIANO *Sobre la resurreccion de la carne* IX PL 2 807 ab

nuestros ojos en una perspectiva razonable Pero, ¿se puede decir lo mismo del conjunto del mensaje cristiano relativo a este fin y al mas alla en el que desemboca? Aun operando una purificacion radical de las representaciones y de las imagenes evocadas, ¿podemos seguir creyendo hoy en tales perspectivas? ¿No se sienten a este respecto los mismos cristianos muy inseguros? Los resultados de algunos sondeos sobre estas cuestiones son sorprendentes

¿No estariamos enganandonos y tomando nuestros sueños por realidades? ¿No es en este sentido en el que habria que acusar a la religion de ser «el opio del pueblo»? ¿No tiene esta esperanza por objetivo consolarnos artificialmente de las miserias del tiempo y de la historia? Lo que hacemos es proyectar en el futuro un deseo siempre frustrado de felicidad sin limites

Estas dificultades son reales y por eso rehuimos pensar en ellas la mayoria de las veces Un duelo nos vuelve a poner periodicamente frente a este misterio Algo profundo y fuerte protesta en nosotros contra la idea de una caida de la persona amada en la nada Pero, ¿que vale esta reaccion intima al lado de una realidad que nos parece ineluctable? Somos remitidos, en fin, a nosotros mismos y a nuestra propia actitud ante la muerte, a nuestra angustia y a nuestras dudas

Es claro que no podemos creer en estas promesas si no es en virtud de la venida de Cristo, de su vida, de su muerte y de su resurreccion En el mensaje cristiano la fe en la resurreccion de Jesus lo determina todo Ella es la que nos permite *esperar* Porque las cosas del fin son al mismo tiempo objeto de fe y objeto de esperanza

La esperanza es la virtud cristiana que corresponde a lo que la experiencia comun llama *expectativa* La expectativa de un futuro mejor la tenemos arraigada en el cuerpo desde que somos niños, con todos los proyectos de futuro que nos hacemos, y condiciona nuestra existencia mas cotidiana Un ser desesperado, por el contrario, es el que ha descendido a lo mas bajo de la escala del sufrimiento, el que no tiene futuro y no quiere seguir viviendo El hoy es intolerable cuando no se puede esperar nada del mañana Pierde todo sentido, simplemente porque carece ya de direccion Un hombre desesperado es un ser que no tiene ya con que orientar su existencia

La necesidad de esperar no debe justificar las ilusiones. Pero tampoco se puede rechazar *a priori* un mensaje que da tanta importancia al futuro definitivo de los hombres. El anuncio cristiano del fin de los tiempos es capital, no puede separarse de la fe en la persona de Cristo, porque nos vuelve hacia el futuro y orienta el presente. El mensaje cristiano no está aferrado al pasado. Está inscrito en el pasado, concierne al presente y nos abre al futuro. Nuestro Dios no está detrás de nosotros: está delante de nosotros y, en la persona de Cristo, viene hacia nosotros. Como decía san Pablo, «si lo que esperamos de Cristo es sólo para esta vida, somos los hombres más desgraciados» (1Cor 15,19).

Estas descripciones del fin serían un opio del pueblo si tuvieran como finalidad, o simplemente como consecuencia, el apartarnos de las tareas temporales. Pero, por el contrario, nos impulsan a construir nuestras múltiples ciudades de aquí abajo, porque nos revelan la dimensión eterna de la más mínima realización en el orden de la justicia o de la caridad, del descubrimiento científico o de la proeza técnica, de la belleza artística o de la simple felicidad de un niño. Confieren un fin, a los ojos de Dios, a todo lo que está en gestación, a menudo dolorosa, en nuestro presente. Es Cristo que vuelve ya y nos hace señales.

## II. LA VIDA ETERNA, EL PURGATORIO Y EL INFIERNO

Abordemos ahora lo concerniente al fin de cada ser humano en particular y la suerte reservada a los que para nosotros son «difuntos», pero que los cristianos creen «vivos» en y con Dios. No hablemos ya de «cielo», término que expresaba simbólicamente la morada de Dios y de los suyos, en virtud de la afinidad que la psicología humana establece espontáneamente entre lo que está «en lo alto» y lo mejor. La palabra se ha hecho ambigua, una vez que el cielo estelar se ha convertido en obje-

to de tantos descubrimientos y de viajes cósmicos. Echemos mano de la expresión «vida eterna», empleada a menudo por el evangelio de Juan y que expresa bien de qué se trata.

En nuestros credos sólo se habla de la «vida eterna»: ella es el objeto primero de nuestra fe y de nuestra esperanza. No se habla en ellos ni del purgatorio ni del infierno. Habrá que tratar no obstante de ellos, para responder a las múltiples dificultades que estos dos términos plantean a los cristianos de hoy. Pero el más importante de los tres es la vida eterna.

## 1. La vida eterna

¿Cómo hablar de la «vida eterna»? El mensaje del Nuevo Testamento es muy parco a este respecto y, por principio, nos habla a partir de imágenes y experiencias tomadas de la vida temporal<sup>13</sup>. Sabemos que la discontinuidad entre nuestras experiencias de este mundo y lo que nos espera es radical. Radical, pero no total. De no ser así, no podríamos decir absolutamente nada ni creer absolutamente nada al respecto, ni podríamos siquiera hablar de «vida». Partamos pues de las palabras «vida» y «eternidad».

### *Vivir es ver a Dios*

La vida eterna será la plena manifestación de lo que está ya aquí presente y oculto. Consistirá en participar en la vida misma de Dios, es decir, en tomar parte en el intercambio amoroso de las tres personas divinas: por el don del Espíritu, viviremos plenamente como hermanos del Hijo e hijos del Padre. La diferencia con el tiempo presente es que *veremos* a Dios cara a cara. Entre personas espirituales la comunión de vida pasa por el intercambio constante del conocimiento y el amor. Sabemos el lugar que ocupa en estos intercambios vitales el hecho de ver al ser amado. El ver, como el oír y el tocar, son necesarios porque somos corporales. Pero lo que pasa con los

<sup>13</sup> Cf supra, p. 80.

órganos de los sentidos se puede aplicar también a un ver, a un escuchar y un tocar espirituales. Conocer a Dios y vivir de su vida se resumen en el hecho de verlo. Veremos a Dios y el «reino de Dios» congregado en torno al Hijo resucitado en la gloria del Padre.

El ver a Dios y la vida eterna aparecen a menudo ligados en el Nuevo Testamento, mientras que el Antiguo Testamento proclamaba que nadie puede ver a Dios sin morir. El final del prólogo del evangelio de Juan nos anuncia la novedad radical que se ha producido en Jesús: «A Dios nadie le ha visto jamás; el Hijo único, que está en el Padre, nos lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). Porque el Hijo quiere conducirnos a través de él a la pura visión del Padre. La bienaventuranza prometida a «los limpios de corazón» es «ver a Dios» (Mt 5,8). El que se niega a creer «no verá la vida» (Jn 3,36). Por el contrario, «la vida eterna es que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo» (Jn 17,3). Ahora bien, conocer es ver. Asimismo, «cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es» (1Jn 3,2). Y también, en la ciudad santa los servidores de Dios «verán su rostro» (Ap 22,4). Ya por anticipado, a los apóstoles se les ha permitido «ver» a Jesús resucitado.

San Ireneo desarrolla con entusiasmo esta correspondencia entre *ver* y *vivir*:

«Los que *ven* a Dios están en Dios y participan de su esplendor. Ahora bien, el esplendor de Dios es *vivificante*. Por consiguiente, los que *ven* a Dios tendrán parte en su *vida*. Este es el motivo por el cual el que es inaferrable, incomprensible e invisible se ofrece para ser *visto*, comprendido y aferrado por los hombres: para *vivificar* a los que lo aprehenden y lo *ven*.

(...) Porque es imposible *vivir* sin la *vida*, y no hay *vida* más que por la participación en Dios; y esta participación en Dios consiste en *ver* a Dios y en gozar de su belleza.

(...) La gloria de Dios es que el hombre *viva*, y la *vida* del hombre es la *visión* de Dios»<sup>14</sup>.

Este texto glosa maravillosamente el Nuevo Testamento. Nos dice que la encarnación del Hijo es una invitación a los hom-

---

<sup>14</sup> IRENEO, *Contra las herejías*, IV, 20, 5-7.



bres para que discernan a Dios en el rostro de Cristo. «Felipe, quien me ha visto a mí ha visto al Padre», contestaba Jesús a Felipe (Jn 14,9). La visión del Hijo lleva a la visión del Padre. Esta visión es «beatífica»: hace perfectamente felices.

Pero esta visión no es un espectáculo inmóvil. Otras imágenes pueden servirnos también para «representarnos» lo que es inaccesible, por ejemplo la imagen de la fiesta o el banquete. La comida de fiesta asocia el placer de la mesa con el gusto de la convivencia y la alegría compartida. La venida de Cristo se compara en las parábolas a un banquete de boda con la humanidad. Se pueden señalar también numerosas imágenes litúrgicas, especialmente en el Apocalipsis, como la de la ciudad celeste, la nueva y gloriosa Jerusalén, morada de Dios con los hombres. En esta comunidad armoniosa y transparente no habrá sufrimiento ni violencia entre la multitud de hermanos y hermanas. Permitirá a la vez relaciones personales y relaciones de todos con todos.

### *La eternidad, la intensidad de un instante que no pasa*

Pero una objeción se plantea enseguida: ¿no nos cansaremos un día de estar «viendo»? ¿No haremos nada más? La vida eterna presentada con los rasgos de una liturgia celeste sin fin en torno al Padre y su Hijo, el cordero inmolado, ¿es tan atractiva? ¿Acaso no tenemos experiencia de lo desesperantes que pueden ser algunas liturgias que «no terminan nunca»?

¿Qué es la eternidad? De nuevo aquí nuestra tentación es representarnos la eternidad con los rasgos de una duración indefinida. Como decía un humorista: «¿No nos parecerá el tiempo largo, sobre todo ya al final?». La eternidad no es como el tiempo. Es un error representársela como una línea horizontal, continua e indefinida, que se prolongara después del «fin de los tiempos». Seguiría tratándose de una duración. La verdadera imagen de la eternidad es la de un momento particularmente fuerte de nuestra existencia, uno de esos instantes maravillosos, pero que «pasan enseguida», en los que hacemos una experiencia de gran riqueza, en los que encontramos la felicidad en la medida en que es posible. Una experiencia amo-

rosa, un sobrecogimiento estético, el logro completo de un proyecto, etc.; en definitiva, un momento en que nos dejamos llevar por el «entusiasmo», es decir, en el que somos como arrebatados por una felicidad que nos supera. Momento de intensidad en el que uno siente deseos de recitar el verso del poeta: «¡Oh, tiempo detén tu vuelo; y vosotras, horas propicias, detened vuestro curso!» (Lamartine). Pero, justamente, tales cimas de felicidad no duran. Hay que comparar pues la eternidad, no con la *duración*, sino con el *instante*, en lo que tiene de excepcional. Pero será un instante que no pasará.

¿No es algo demasiado bello e irreal? De esta eternidad, sin embargo, empezamos a hacer experiencia, aún furtiva, a través de los grandes momentos de nuestra vida, momentos de «gracia» o momentos de plenitud, en medio de los cuales podemos decir: esto no pasará. Hay gestos de amor y generosidad, y obras humanas tan grandes que podemos decir de ellas que no pasarán. En este sentido, la vida eterna, que recibimos ya en este mundo como «arras» de la eternidad, la construimos también a través de todo lo que hacemos. Esto no puede sino estimularnos.

### *Una primera resurrección en el momento de la muerte*

Pero, se dirá también, antes del fin de los tiempos no resucitaremos. ¿No hay cierta contradicción en hablar de la felicidad inmediata de la visión de Dios después de la muerte de cada uno y posponer la resurrección al fin de los tiempos? ¿No se trataría hasta entonces de la perspectiva platónica de la «inmortalidad del alma» separada del cuerpo? Se puede responder a esta cuestión diciendo que habrá *dos tiempos* en la resurrección: un primer tiempo todavía inacabado e invisible para nosotros, y un segundo tiempo de cumplimiento de la resurrección de todos en presencia de todos.

Es necesario para ello superar las representaciones temporales de la eternidad, lo que es difícil porque son inevitables, como lo muestran las expresiones bíblicas y tradicionales. Nosotros hacemos la experiencia de la pérdida de la comunicación con la persona fallecida («ya no está entre nosotros»)

y de la corrupción de su cuerpo. No podemos por tanto decir que ha resucitado. Como nosotros seguimos viviendo en el tiempo, pensamos que esta persona vive también una duración entre su muerte y la resurrección final.

Pero no es así. El difunto abandona el orden de la temporalidad para pasar al reino eterno de Dios, es decir, al orden de la resurrección. Desde este punto de vista, todo se le ha hecho ya presente: vive ya el fin general de los tiempos en el momento de su muerte y participa ya en la resurrección. La fe cristiana piensa siempre en términos de resurrección y nunca en términos de inmortalidad del alma. Digamos, por usar un lenguaje distinto, que es el yo concreto de cada uno el que encuentra una vida plena, lo que es imposible sin un vínculo con el cuerpo.

Pero entonces, ¿qué queda de la resurrección general? Mientras haya hombres en esta tierra que todavía no hayan resucitado, toda resurrección seguirá siendo incompleta. Esto evidentemente nos afecta a nosotros, que hacemos la experiencia de la muerte y de la separación de nuestros difuntos. Pero esto afecta también al mundo de la resurrección, que mantiene con nosotros una verdadera solidaridad en virtud de la «comunidad de los santos». Lo que llamamos el fin del mundo traerá como consecuencia una resurrección total y acabada de todos y cada uno, y de cada uno con todos. Este será el segundo tiempo de la resurrección, e incluso el acabamiento de la resurrección de Jesús, inaugurada el día de Pascua. Nuestro mundo vive la lenta gestación de esta resurrección del Cristo total.

## 2. El purgatorio, un proceso de transparencia

¿A qué viene pues el purgatorio? En la Biblia no parece que se trate de él<sup>15</sup>. Por otra parte, su elaboración doctrinal ha sido particularmente lenta y tardía. Hace poco se publicó un libro titulado *El nacimiento del purgatorio*<sup>16</sup>, que la sitúa hacia el siglo XII. Hoy sigue siendo un punto de divergencia entre la

<sup>15</sup> Salvo en el texto, muy discutido, de 1Cor 3,11-15

<sup>16</sup> J. LE GOFF, *El nacimiento del purgatorio*, Taurus, Madrid 1989<sup>2</sup>.

Iglesia católica y la ortodoxa. ¿Por qué esta «novedad», si el destino de nuestra existencia depende de un sí o un no igualmente radicales?

### La oración por los difuntos

Todo parte de un dato que se remonta al Antiguo Testamento: es útil rezar por los muertos. Es, por ejemplo, lo que hizo Judas Macabeo organizando una oración, e incluso un sacrificio, por los soldados muertos en combate y sobre los que recaían sospechas de apostasía: «Acción elevada y noble, inspirada en el pensamiento de la resurrección. Puesto que si él no hubiera esperado que aquellos muertos habían de resucitar, vano y superfluo hubiera sido orar por ellos. Pero creyendo firmemente que está reservada una gran recompensa a los que *mueren piadosamente, idea santa y piadosa, por eso ofreció el sacrificio por los difuntos para que Dios les perdonase sus pecados*» (2Mac 12,43-46).

El redactor del libro alaba a Judas Macabeo por tres cosas: su esperanza en la resurrección, su esperanza en el perdón de Dios a los que han muerto en una situación dudosa y, en fin, su convicción de que existe una comunión entre los vivos y los muertos, que permite a los primeros interceder con fruto por los segundos. Esta convicción la tuvo también la Iglesia antigua. La liturgia deja constancia muy pronto de una oración por los difuntos. San Cipriano († 258) pensaba en los cristianos que habían apostatado por debilidad durante una persecución y a los que la muerte había sorprendido antes de que hubieran recibido la reconciliación. Son por ello objeto de la oración de la Iglesia. Cirilo de Jerusalén († 386) da un doble sentido a la conmemoración de los difuntos en la liturgia de la eucaristía: encomendarnos a su intercesión e interceder por ellos. Esto puede parecer contradictorio, pero esta contradicción es solamente fruto de nuestra ignorancia: no sabemos quién puede interceder por nosotros y quién tiene necesidad de nuestra intercesión. Por eso hacemos memoria de ellos pensando en las dos situaciones en que pueden vivir. En ambos casos, la Iglesia vive de la comunión de los santos entre los vivos y los muertos.

## Una purificación necesaria

La imaginación de los siglos se ha empleado demasiado a propósito del purgatorio. Al principio el término no era más que un adjetivo que expresaba un momento de purificación. San Agustín hablaba así de un «fuego purificador» (*purgatorius*). Hasta el siglo XII no se convierte la palabra en un sustantivo correspondiente a un lugar. Se describe entonces este lugar con rasgos próximos a los del infierno, como si se tratara de un verdadero campo de concentración preparado para diversos suplicios. Se recaía así en la imagen de un Dios vengativo. La Iglesia, por su parte, a cambio de dinero, proponía «indulgencias» para atenuar o suprimir el sufrimiento de las «ánimas del purgatorio». Esto dio lugar a un comercio tan escandaloso que provocó la sublevación de Lutero.

Hoy es preciso volver a visiones más simples y auténticas. El purgatorio no es un lugar, sino un «proceso» irrepresentable de purificación. El único verdadero sufrimiento que conlleva es el de no poder «ver a Dios». Porque necesitamos que nuestros cuerpos se hagan «conforme al cuerpo glorioso» (Flp 3,21) del Señor Jesús.

¿De qué purificación se trata? La vuelta a la experiencia nos puede hacer entenderlo fácilmente. Nuestra conciencia contiene ciertas zonas opacas, porque los acontecimientos dolorosos de nuestra vida o algunas de nuestras acciones pasadas nos hieren todavía y nos impiden encontrar la verdadera libertad. Todo no se ha resuelto en una caridad plena. Hay ciertos apegos o ciertos hábitos que mantenemos aunque quisiéramos deshacernos de ellos. Hay en la trama de nuestras relaciones toda una serie de dimensiones «no expresadas» que no son conformes al amor. El lenguaje tradicional habla aquí de orgullo, de egoísmo, de mentira, de violencia. Nuestro corazón sin duda está vuelto hacia Dios, pero sigue estando dividido. Estamos, en definitiva, lejos de la verdadera «transparencia», a la que no podemos llegar aquí abajo, pero que es necesaria para ver a Dios y reflejar su luz.

Asimismo, no seríamos capaces sin duda de soportar el choque de los juicios que el conjunto de los que nos conocen tienen de nosotros. Porque cada uno de nosotros vive en una es-

pecie de «burbuja» protectora que le permite, en virtud de la «cortesía» necesaria a toda vida social, ignorar lo que los otros dicen y piensan de él, a menudo equivocadamente, pero a veces también con razón. Sabemos bien lo que pensamos de ciertas personas, lo que determina nuestro comportamiento respecto de ellas, y que nunca les diremos. Para entrar en la luz y la transparencia de Dios, tenemos que desembarazarnos de todo esto y considerarnos bajo una luz cruda, dolorosa al principio, pero purificadora porque tiene por objetivo poner de manifiesto la verdad y conducirnos al amor. Sea como sea, un día tendremos que salir de nuestra «burbuja».

### 3. ¿El infierno? Una trágica hipótesis

Nuestra mentalidad siente espontáneamente rechazo ante la afirmación de un infierno eterno. Es algo que corresponde a la imagen de un Dios vengador, por no decir sádico. Ya a finales del siglo XIX, santa Teresa del Niño Jesús, proclamada hoy doctora de la Iglesia, sentía una gran reticencia ante la idea de un infierno eterno. Hoy muchos cristianos y católicos muy comprometidos con su fe no pueden sin embargo aceptar pacíficamente esta afirmación. Conviene retener esto: algo no va en la presentación actual de esta doctrina. ¿Cómo concebir la idea de un infierno que sea compatible con el amor absoluto de Dios por el hombre y su voluntad de salvación universal? (1Tim 2,4).

Esta dificultad, por lo demás, no es reciente en la Iglesia: ya en el siglo III algunos Padres pensaban en una «restitución» universal del universo en la que todas las criaturas pensantes y libres serían salvadas. Se les ha llamado por eso «los Padres misericordiosos». La Iglesia sin embargo no ha querido nunca confirmar este planteamiento, movida por el instinto de que una idea de este tipo iba en contra de algo capital en el conjunto de la fe. No se trata tanto del miedo a que muchos «hagan lo que les dé la gana» ante una afirmación tan generosa, cuanto más bien a que, solapadamente, se esté negando la libertad del hombre. Por su parte, muchos místicos, muy purificados del pecado, hablan de la experiencia del infierno con

un realismo desconcertante. No pretenden aportar nuevas revelaciones sobre el infierno y sus «habitantes», pero sienten que les concierne en virtud de su mismo sentido de Dios y de su deseo de santidad. De algún modo, se aplican las advertencias evangélicas sobre el infierno, pero no se las aplican a los demás, respecto de los cuales confían en la misericordia de Dios. Por eso decía santa Catalina de Siena: «¿Cómo soportaría yo, Señor, que uno solo de los que has hecho como yo a tu imagen y semejanza, se pierda y escape de tus manos? No, de ningún modo quiero que ni uno solo de mis hermanos se pierda, ni uno solo de los que están unidos a mí por un nacimiento idéntico por la naturaleza y por la gracia»<sup>17</sup>.

### Jesús habla del infierno

En los evangelios, Jesús habla del infierno. Su predicación nos pone ante la disyuntiva de elegir entre el bien o el mal, entre el amor a Dios y al prójimo por una parte, y el rechazo egoísta y orgulloso, que encierra al hombre en sí mismo, por otra. Nos pone en guardia, diciendo que ambos caminos son posibles. Para ello Jesús no duda en retomar por su cuenta las imágenes de la Escritura y las representaciones judías más violentas: «el horno ardiendo», «el llanto y el crujir de dientes» (Mt 13,42), «la gehenna donde el gusano no muere y el fuego no se apaga» (Mc 9,47-48). Es el Señor quien dice a las vírgenes insensatas: «No os conozco» (Mt 25,12) y manda que se arroje al siervo perezoso y egoísta a «las tinieblas exteriores» (Mt 25,30). El mismo Jesús será el Hijo del hombre que decida en el momento del juicio final: «¡Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno!» (Mt 25,41).

No se pueden suprimir estas páginas amenazadoras del evangelio. Pero la intención general de estos textos es evidentemente invitar a la vigilancia cristiana. Recuerdan el riesgo que se corre y lo que está en juego en el comportamiento del hombre. En su detalle, estos textos pertenecen al género de las *parábolas*, es decir, son representaciones ficticias que evocan

<sup>17</sup> Citado por H. URS VON BALTHASAR, *Lenfer. Une question*, DDB, París 1988, 62.

unos acontecimientos a los que Jesus quiere que sus oyentes escapen. Estas parabras no son «reportajes anticipados» (K Rahner) de lo que un dia ocurrira, sino una interpelacion al hombre vivo hoy y una advertencia de que se esta jugando todo su ser en y por el compromiso de su libertad.

### *El infierno, riesgo inherente a la libertad creada*

Estamos aqui en el nucleo del problema: el conflicto no se situa entre la misericordia y la justicia de Dios, sino entre esta misma misericordia y la libertad del hombre. Si se quiere simplificar el problema, a riesgo por lo demas de caricaturizarlo, se podria establecer asi el dilema: o el infierno existe y Dios no es verdaderamente el Amor, o bien el infierno no existe y la libertad del hombre tampoco. Conviene sopesar adecuadamente ambos datos contrapuestos. El primero es relativamente evidente: por si mismo, el Dios Amor no puede aceptar un infierno eterno. El segundo es mas complejo: si se me dice que, haga lo que haga, sere de todos modos salvado por Dios, aunque rechace con todo mi ser esta salvacion y me rebele contra ella, ¿que queda de mi libertad? ¿Como podria ademas encontrar mi felicidad en algo que me repele y que se me ha impuesto contra mi voluntad? ¿Todas nuestras vidas no serian entonces objeto de manipulacion, y no seriamos, a fin de cuentas, sino marionetas en las manos de Dios?

La libertad del hombre es un «misterio». La filosofa y carmelita Edith Stein (muerta en Auschwitz en 1942) escribia: «Toca al alma decidir por si misma. Ante el gran misterio que constituye la libertad de la persona, Dios mismo se detiene»<sup>18</sup>

Nuestra libertad es «la facultad de lo definitivo» y «el acontecimiento de lo eterno» (K Rahner), y el infierno, propiamente hablando, no es una creacion de Dios, sino una creacion del hombre. El rechazo eventual de un solo hombre crearia ya un infierno. Por desgracia, repetidos acontecimientos del siglo XX han ilustrado tragicamente hasta que punto

---

<sup>18</sup> E. STEIN *La science de la croix*. B. Nauwelaerts. Paris 1957, 180 (trad. esp. *Ciencia de la cruz*. Monte Carmelo. Burgos 1994).



es el hombre capaz de ello. El odio del hombre al hombre ha creado en los campos de concentración verdaderos infiernos, a menudo perpetuos, porque para muchas de sus víctimas era impensable la posibilidad de la liberación. Ante tales horrores nos sentimos tentados a acusar en primer lugar a Dios. Pero, ¿no es cosa más bien de nosotros mismos y del género humano?

### *La esperanza para todos*

Tal es la pista de reflexión propuesta por el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar († 1988). Es extremadamente interesante. Parte de un texto desconcertante de Soren Kierkegaard (1813-1855), teólogo y pensador danés, que se expresa simplemente así: «En toda mi vida no he ido, ni iré nunca sin duda, más allá de ese punto de “temor y temblor” en el que estoy literalmente seguro de que cualquier otro accederá fácilmente a la bienaventuranza. Decirles a los otros: “Estáis perdidos para toda la eternidad”, me es imposible. Para mí, una cosa es cierta: todos los demás serán bienaventurados, y esto ya es bastante; sólo en mi caso se trata de un asunto aleatorio»<sup>19</sup>.

Esta es en efecto la actitud justa y verdaderamente cristiana; coincide con la percepción de los místicos y de los santos. La perspectiva del infierno no es algo que concierna a los otros, sino que me concierne a mí. El infierno no puede ser el objeto de una conversación mundana en la que, entre pastelito y pastelito, se especula sobre el número de los que se condenan, dándose por supuesto que se trata siempre de los otros y que los que participan en la conversación están a salvo de este riesgo.

Pero, se dirá, tal manera de ver las cosas ¿no tiene como consecuencia el encerrar de nuevo a cada uno en la angustia constante del juicio definitivo? El ejemplo mismo de Kierkegaard ¿no es el de un cristiano luterano angustiado en extremo por sus «temores y temblores»? Pero si la esperanza vale para todos, vale también para mí. Dios no tratará nunca de

<sup>19</sup> Citado por H. URS VON BALTHASAR, *Espérer pour tous*, DDB, París 1987, 77.

pillarme a traición. Es mi amigo y me ofrece todo lo que necesito para llegar hasta él. Sería necesaria de mi parte una negativa formal y definitiva para ser un día rechazado. Los místicos han hecho la experiencia del riesgo del infierno en el seno mismo de una experiencia no menos intensa de amor. Dejemos la última palabra a Juana de Arco, respondiendo a la pregunta «¿Estás en estado de gracia?»: «Si estoy, que Dios me mantenga en él; si no estoy, que Dios me ponga en él».

### *Reconocer nuestra ignorancia*

Nuestro error inconsciente a propósito del infierno, análogo al de la reflexión sobre el mal, estriba en pretender dar cuenta y razón de él hasta el final, integrándolo en una visión de los fines últimos que «cuadre» en todos los aspectos. Queremos, cueste lo que cueste, escapar de las ambigüedades del testimonio evangélico, explicitarlo o prolongarlo peligrosamente. No se trata en absoluto de borrarlo. Pero más vale reconocer aquí nuestra ignorancia y nuestra incapacidad de resolver las antinomias con que nos topamos. Porque la verdad es que no sabemos nada. El infierno es una falla, tanto para el pensamiento como para la existencia. Aunque la definición conceptual del infierno sea clara y haya que aseverar con firmeza que el riesgo del infierno forma parte del drama de la existencia humana, la existencia real de un infierno para los hombres sigue siendo un interrogante, un misterio. El conflicto entre la misericordia absoluta de Dios y su respeto absoluto a la libertad del hombre es un conflicto que sólo él puede resolver. Nosotros no podemos sino esperar por todos. Y es mucho mejor así<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Para más detalles sobre este capítulo, cf. B. SESBOUE, *La resurrección y la vida catequesis sobre las realidades últimas*, Mensajero, Bilbao 1998

...a la vez, el doctor debe tener presente que el diagnóstico de la enfermedad debe ser el resultado de una cuidadosa observación de los síntomas y signos que se presentan en el paciente. En el caso de la enfermedad de la que se trata en este artículo, el diagnóstico debe ser el resultado de una cuidadosa observación de los síntomas y signos que se presentan en el paciente. En el caso de la enfermedad de la que se trata en este artículo, el diagnóstico debe ser el resultado de una cuidadosa observación de los síntomas y signos que se presentan en el paciente.

### La enfermedad de la que se trata en este artículo

La enfermedad de la que se trata en este artículo es una enfermedad que se caracteriza por la presencia de ciertos síntomas y signos. Los síntomas más importantes son: *[descripción de síntomas]*. Los signos más importantes son: *[descripción de signos]*. La enfermedad de la que se trata en este artículo es una enfermedad que se caracteriza por la presencia de ciertos síntomas y signos. Los síntomas más importantes son: *[descripción de síntomas]*. Los signos más importantes son: *[descripción de signos]*. La enfermedad de la que se trata en este artículo es una enfermedad que se caracteriza por la presencia de ciertos síntomas y signos. Los síntomas más importantes son: *[descripción de síntomas]*. Los signos más importantes son: *[descripción de signos]*.

Para más detalles sobre esta enfermedad, el lector puede consultar el artículo que se cita en el texto. Este artículo trata sobre la enfermedad de la que se trata en este artículo. El artículo que se cita en el texto es el artículo que se cita en el texto. Este artículo trata sobre la enfermedad de la que se trata en este artículo. El artículo que se cita en el texto es el artículo que se cita en el texto.

## Conclusión

Este libro es el resultado de un largo camino de reflexión y de búsqueda. En él se intenta dar cuenta de la esperanza que hay en mí, espero haber tocado, al menos en alguna ocasión, la esperanza que no puede dejar de anidar en nosotros, aunque con demasiada frecuencia vacile.

Al término de este largo recorrido, el autor de estas páginas alberga modestia y esperanza. Modestia, ciertamente, porque teme haber defraudado las esperanzas que pudiera haber suscitado. Sin duda no ha llegado a tocar suficientemente lo que vive en el corazón de los hombres de nuestro tiempo, no ha «traducido» bastante los grandes datos de la fe cristiana en términos verdaderamente elocuentes para nuestra cultura, no ha abordado tal o cual tema que atormenta a unos u otros. Quizá el lector haya sido más sensible a lo que se ha dicho sobre el hombre y menos espontáneamente receptivo ante las dificultades que plantean las afirmaciones inauditas de la revelación cristiana sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu. ¡Puede que las objeciones hayan parecido de más peso a veces que las respuestas! Pero este libro era ante todo una «invitación» y, por consiguiente, una síntesis general. No pretendía decirlo «todo», ni tengo yo respuesta para todo. Sobre cada uno de sus capítulos existen buenos libros que pueden permitir continuar la indagación: a algunos de ellos se ha hecho referencia en las notas.

Esperanza también. Porque detrás de las argumentaciones, de las sutilezas se pensará quizá en ocasiones, se ha expresado una convicción de fe que pretendía dirigirse a las convicciones de los otros. Si se me permite la expresión, diría que no se ha tratado sólo de un diálogo, sino de una especie de «confidencia». Al tratar de dar cuenta de la esperanza que hay en mí, espero haber tocado, al menos en alguna ocasión, la esperanza que no puede dejar de anidar en nosotros, aunque con demasiada frecuencia vacile.

Karl Rahner, en unas palabras de agradecimiento escritas tres días antes de su muerte, se decía «sorprendido y confundido ante el efecto producido por los balbuceos y abstracciones de un maestro de escuela puesto a hablar de teología» Estaba igualmente asombrado «de un hecho que se repite continuamente, siempre sorprendente y maravilloso los hombres, no contentos con poder prestarse ayuda en las necesidades cotidianas de su vida terrena, pueden también, unidos por vivos vínculos, ayudarse unos a otros en el terreno en el que crece la gracia de Dios, en el que madura ese fruto de eternidad que quedara para siempre»<sup>1</sup> Sin pretender comparar mis propios balbuceos con los de este magno teólogo, me atrevo a esperar que encuentren una acogida análoga

Curiosamente, los tres artículos del credo se han presentado en cuatro partes Pero era necesario comentar primero en serio todo lo que se oculta tras la breve expresión «creo» Tratemos de recapitular los momentos más destacados de este itinerario

La primera parte ha estado, deliberadamente, centrada en el hombre Porque es de él de quien se trata en toda afirmación cristiana, del sentido de su vida y de su felicidad El hombre se hace continuamente cuestión de sí mismo ¿quien soy?, ¿de donde he venido?, ¿adonde voy? Era necesario ayudarlo a tomar conciencia de todo lo que bulle en su fondo y aclararlo para ver si es legítimo el acto de creer El que no haya pasado de ahí, habrá tenido ya con esto materia de reflexión y de esperanza

La segunda parte habla de Dios En ella se ha tratado de invertir el problema clásico en lugar de ¿existe Dios?, ¿existe el hombre para Dios? En cierto modo, todo está ahí ¿Como creer, en efecto, en un Dios que no fuera para nosotros un interlocutor vivo y no nos hablara? Pero el problema de Dios viene a redoblar para nosotros el problema del mal, que me he esforzado en tratar lo más honradamente posible, es decir, sin tratar de justificar lo injustificable o de resolver su opacidad

En la tercera parte se propone lo «específico cristiano» el

<sup>1</sup> K RAHNER, en *De la patience intellectuelle avec soi meme*, seguido de una bibliografía de sus obras traducidas al francés, Mediasèvres, Paris 1990<sup>2</sup>, 24

anuncio de Jesucristo, Hijo de Dios y Salvador. Las iniciales de esta serie de títulos formaban el término griego ICHTHUS, que significa *pez*. De ahí tantas inscripciones cristianas antiguas marcadas con el signo de un pez.

*El Hijo de Dios se hizo hombre, y murió en la cruz:* es el escándalo por excelencia, inadmisible e increíble a primera vista. ¿No está el drama en que se haya presentado con demasiada frecuencia como algo evidente por sí mismo, que se reduce a un cuento? La «doctrina» cristiana, en efecto, se resume en definitiva en un hombre, en el hombre que fue Jesús de Nazaret, que nos habló, como hace un hombre con los demás hombres. Este hombre ha traspasado el corazón de muchos en la historia humana, no por un golpe de espada, ni siquiera verbal, que haya dado, sino por haber llegado a recibir él el golpe de lanza del soldado romano. Habló y vivió en la verdad, la justicia y la caridad. Llegó hasta la muerte por cumplir su misión. *Con ello nos ha revelado cómo es Dios mismo.* Su resurrección es signo inequívoco y veraz de que Dios Padre está con él.

El Espíritu y la Iglesia son el objeto de la cuarta parte. El Espíritu es quizá más misterioso aún que el Padre y el Hijo: es impalpable, inaprehensible; no tiene rostro ni voz. Y sin embargo, a poco que sepamos escucharlo, lo oiremos murmurar en lo más profundo de nosotros mismos. La Iglesia, por el contrario, es la parte emergente del iceberg, lo que hay en él de más visible y arriesgado. No he ocultado sus miserias; pero he querido poner de manifiesto también la santidad que ha recibido y cuyo ministerio ejerce.

Un camino va atravesando paisajes diversos. Era necesario por eso describirlos. Pero un camino es también un itinerario que conduce a alguna parte. Si se toma es en virtud del destino adonde lleva. El lector está invitado a recorrer este camino. Paradójicamente, Jesucristo es para nosotros el camino y el término del camino. Con él estamos invitados a ir siempre más lejos, a encontrarlo para seguir buscándolo, como decía san Agustín. Pero, al mismo tiempo, tenemos la esperanza de haber llegado ya, misteriosamente, al término del camino. Por eso se presentó a sus discípulos como «el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14,6).

## Léxico de términos filosóficos y teológicos

*(Este léxico no tiene en modo alguno la pretensión de ofrecer de manera sistemática un vocabulario completo de la fe cristiana. No contiene sino unas cuantas palabras más técnicas usadas en esta obra y cuya comprensión puede ofrecer dificultades al lector).*

**Actualización:** Cuando un dato doctrinal sigue expresándose en términos del pasado, corre el riesgo de fosilizarse y de perder todo significado. La actualización consiste en el esfuerzo por conferirle un lenguaje nuevo, adaptado a las diversas culturas, y mostrar su relevancia para la existencia humana con ayuda de comparaciones elocuentes.

**Adopcionismo:** Doctrina de ciertos autores cristianos antiguos según la cual Jesús no sería el Hijo eterno del Padre, sino un hombre adoptado por Dios como Hijo suyo en el momento de su bautismo. Esta doctrina ha sido considerada siempre en la Iglesia como «herética».

**Agnosticismo:** Doctrina que afirma la imposibilidad para el hombre de conocer todo lo que va más allá de la experiencia inmediata, en particular la existencia de Dios y el sentido último de la existencia humana.

**Alianza:** Término usado en el Antiguo Testamento para expresar el vínculo creado entre Dios y el pueblo elegido por él (elección). La alianza es el contrato que une a Dios y a Israel. El Antiguo Testamento narra varias alianzas sucesivas, con Noé después del diluvio (Gén 9,8-17), con Abrahán, merced a la fe de este (Gén 15,9-12 y 17) y, en fin, la alianza con Moisés en el Sinaí, en la que se establece el decálogo y la exigencia de la Ley (Torá). El acontecimiento pascual de Jesucristo es

considerado por los cristianos, no como una renovacion de la antigua alianza, sino como una alianza nueva, grabada en los corazones Su teologia esta ampliamente desarrollada en la Carta a los hebreos

**Analogia** La analogia es un procedimiento del lenguaje que emplea una misma palabra para dos realidades diferentes en funcion de su parecido El pie es un organo del cuerpo humano, pero a menudo se habla «por analogia» de los pies de la cama En virtud de la analogia muchas palabras tienen al mismo tiempo un sentido material y espiritual La altura es algo que tiene un muro o una torre, pero se puede hablar tambien de «altura» en el sentido de grandeza moral, superioridad o arrogancia «Analogo» se opone a «univoco» y a «equivoco» Univoco es el termino que solo se puede tomar en un sentido, son equivocos dos terminos homonimos o un termino con dos sentidos que no tienen nada que ver entre si un «banco» puede ser un objeto para sentarse o una entidad financiera

**Anatema** Formula juridica (tomada por lo demas del Nuevo Testamento Gal 1,8-9) que expresa la pena de la excomunion mayor Los concilios tomaron la costumbre de formular tesis incompatibles con la fe y lanzar contra sus partidarios la pena de anatema La formula, llamada «canon» en el sentido etimologico de «regla», era la siguiente «Si alguien dice , sea anatema» En el concilio Vaticano I, la formula con anatema pretendia expresar un punto de fe considerado irreformable Por deseo de Juan XXIII, el Vaticano II renuncio a toda formula con anatema

**Antiguo Testamento** Etimologicamente, el termino «testamento» es proximo al de «alianza» Progresivamente ha venido a significar el *corpus* literario formado por el conjunto de los libros recogidos por la tradicion judia antes de Jesus o mas tarde Ver *Canon (de las Escrituras)*

**Antropologia** Conjunto de las disciplinas dedicadas al analisis del fenomeno humano en sus diferentes aspectos antropologia *fisica* (historia del surgimiento progresivo del hombre a partir de la animalidad), *social* (estudio de los comportamientos tipicos de las sociedades humanas), *psicologica* (por ejemplo, la psicologia profunda), *filosofica* (estudio del hombre en tanto que ser consciente de si mismo y de su destino) y *religiosa* El cristianismo incluye un mensaje sobre el ser del



· hombre delante de Dios, que merece el nombre de «antropología cristiana».

**Apocalipsis:** Etimológicamente, *revelación*. Designa un género literario que nació en el judaísmo y fue adoptado por los ambientes cristianos (del 200 a.C. al 800 d.C.): presenta su mensaje como fruto de una visión extraordinaria y fantástica, anunciando un futuro con rasgos catastróficos, con el fin de llamar a la vigilancia, pero que desemboca en la salvación. El Apocalipsis de san Juan, último libro del Nuevo Testamento, pertenece a este género literario, al que le ha dado nombre. La interpretación de los textos apocalípticos es muy delicada.

**Apócrifos (libros):** Ver *Canon (de las Escrituras)*.

**Apologética:** Disciplina teológica que tiene por objeto defender y justificar la fe cristiana. El término ha adquirido a veces un sentido peyorativo debido a justificaciones demasiado fáciles y mal fundadas. La apologética debe renovarse generación tras generación para hacer frente a objeciones siempre nuevas.

**Artículo de fe:** Desde los orígenes del cristianismo, el credo está construido sobre la enumeración trinitaria del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. En torno a cada uno de estos nombres se agrupan varios puntos de fe: la creación por parte del Padre, la encarnación y la salvación por parte del Hijo, la Iglesia y los sacramentos por parte del Espíritu Santo. Son los tres «artículos» de la fe cristiana.

**Biblia:** Ver *Escritura*.

**Bienaventuranza:** Una bienaventuranza proclama que alguien es bienaventurado, dichoso. Son conocidas las proclamaciones evangélicas de Jesús con las que se inicia en Mateo el sermón de la montaña: «Bienaventurados los pobres..., etc». Este término se utiliza también para designar a los elegidos que viven en comunión con Dios y en presencia suya: son los bienaventurados.

**Canon (de las Escrituras):** El término griego «canon» (*kanôn*) significa regla. El canon de las Escrituras es la lista oficial de los libros que pertenecen respectivamente al Antiguo y al Nuevo Testamento. Dentro de la abundante literatura judeocristiana, el pueblo judío primero y la Iglesia cristiana después, ejercieron el discernimiento para constituir los respectivos cánones de ambos testamentos, por inclusión o exclusión de diferentes libros. Lo que se pretendía era delimitar los libros

cuya autoridad para la fe se reconocía. Históricamente, esta delimitación se fue realizando por un proceso lento y complejo. Respecto de ambos testamentos surgieron conflictos: 1) algunos judíos querían atenerse sólo a los libros escritos en hebreo (biblia palestina), mientras que otros querían incluir también algunos escritos en griego; 2) algunos cristianos no reconocían los últimos libros del Nuevo Testamento. Los libros discutidos durante algún tiempo suelen conocerse con el nombre de «deuterocanónicos». A los libros rechazados se les da el nombre de *apócrifos*, porque se atribuyen falsamente la autoría de un profeta o de un apóstol.

**Carne:** En la Biblia el término «carne» es simbólico. En san Juan y en san Pablo tiene dos sentidos diferentes: en Juan expresa la totalidad del ser humano desde el punto de vista de su fragilidad corporal; en Pablo expresa una potencia pecaminosa, simbólicamente situada en la «carne de pecado».

**Cisma:** Este término griego (*schisma*) designa toda escisión en la unidad de la Iglesia. Es una ruptura de la comunión. En principio, el cisma es diferente de la herejía. El derecho canónico católico lo define como la negativa a aceptar la autoridad del papa.

**Comunión de los santos:** La comunión de los santos, mencionada en el tercer artículo del credo, expresa la comunidad de fe, de vida y de intercambio espiritual que une a todos los cristianos con Cristo y entre sí. Existe a la vez entre todos los cristianos vivos y entre los fieles difuntos y los que están aún en la tierra.

**Concilio:** Asamblea universal o regional de los obispos. En los comienzos de la Iglesia los concilios eran regionales. El primer concilio universal o «ecuménico» fue el de Nicea en el 325. Los concilios ecuménicos constituyen la expresión más elevada de la autoridad doctrinal en la Iglesia.

**Concordismo:** Sistema que armoniza ciertas afirmaciones bíblicas con los datos científicos, suponiendo que unas y otros se sitúan en el mismo plano. El concordismo estuvo muy extendido a finales del siglo XIX. El ejemplo clásico es la concordancia entre los días de la creación y las eras geológicas. En el siglo XX, si bien el concordismo vulgar es generalmente rechazado, vuelve a aparecer una forma muy sutil de concordismo.

**Confesar, confesión:** Estos términos tienen varias significaciones

importantes, a la vez distintas y relacionadas: 1. Confesar la fe, es decir, expresar públicamente la fe delante de la comunidad cristiana. El credo es una confesión de fe. 2. Confesar los pecados, la mayoría de las veces en el marco del sacramento de la reconciliación o la penitencia. La confesión es un movimiento de alabanza a Dios (confesar sus beneficios) que invita tanto a confesar la fe como a reconocer los pecados. 3. Una «confesión» es también un organismo eclesial cuya unidad gira en torno a una confesión determinada. Las «confesiones cristianas» se han multiplicado en Occidente desde la Reforma del siglo XVI.

**Consubstancial:** Transcripción latina del término griego *homo-ousios*, literalmente «de la misma sustancia». Afirmación según la cual el Hijo de Dios no es inferior al Padre, sino que forma un mismo ser con él. El término fue añadido al credo el año 325 por el concilio de Nicea en respuesta a las tesis arrianas.

**Contingencia:** Carácter de todo lo que ocurre de hecho, sin ser necesario. En latín, *contingere* significa «ocurrir por casualidad». En filosofía se dirá que la existencia de un hombre o de los hombres es contingente, así como todos los acontecimientos de la historia, mientras que la reflexión especulativa busca razones necesarias.

**Creacionismo:** Designa una corriente muy particular, sobre todo anglosajona, que se atiene a una lectura literal y cosmológica de los relatos de la creación. Es una forma de fundamentalismo, opuesta a toda idea de evolución, que no está justificada por la tradición cristiana. Conviene no confundir la afirmación bíblica de la creación con el creacionismo.

**Cristología:** Desarrollo sistemático, recogido a menudo en un libro o un tratado, de la doctrina cristiana en torno a la persona de Cristo y su identidad como hombre y como Dios.

**Deísmo:** «Opinión sobre Dios que acepta su existencia personal y admite que el mundo, con las leyes naturales, ha sido creado por él, pero niega toda cooperación e intervención posteriores de Dios en su creación (...). (Su representante más indiscutible: Voltaire)» (K. Rahner, H. Vorgrimler).

**Desmitologización o desmitización:** Empresa llevada a cabo por primera vez con este nombre por Rudolf Bultmann (1884-1976), teólogo luterano alemán, con la intención de hacer más fácilmente creíbles al hombre de hoy ciertos datos de la Es-

critura que parecen mitológicos. La intención en conjunto es legítima, pero su aplicación es delicada y no puede hacerse sino caso por caso y a la luz del compromiso de la fe. Bultmann ha llevado a cabo un programa de desmitologización radical, en particular en lo que concierne al acontecimiento y la persona de Jesús.

**Docetismo:** Doctrina de ciertos cristianos griegos del siglo II que no podían admitir el realismo de la encarnación. Según ellos, Cristo no habría asumido una humanidad corporal idéntica a la nuestra, sino solo una apariencia humana. No habría muerto por tanto en la cruz. Esta doctrina siempre fue combatida por la Iglesia, en tanto que atentaba contra la encarnación de Cristo, pilar de la fe.

**Dogma:** Término que, en su uso eclesial, ha experimentado una gran evolución de sentido. Desde el siglo XVIII, designa una proposición de fe que la Iglesia enseña de manera definitiva (cf. *Magisterio*), como perteneciente a la revelación divina y contenida en la «palabra de Dios» atestiguada en la Biblia.

**Doxología:** El «gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo» es una doxología, es decir, una expresión litúrgica que da gloria (*doxa*) a la Trinidad toda.

**Economía de la salvación:** Etimológicamente, la «administración de la casa» (*oikonomia*), término predilecto de los padres de la Iglesia para expresar el conjunto de las disposiciones tomadas por Dios para gestionar la historia de la salvación de los hombres. En estas páginas hemos evitado en lo posible el uso del término, porque hoy parece inseparablemente ligado a la idea de economía comercial o política.

**Ecuménico, Ecumenismo.** En la Iglesia antigua se llamaban ecuménicos los concilios que reunían a obispos procedentes de toda «la tierra habitada» (*oikoumene*). La ecumenicidad equivalía a la universalidad de la Iglesia. En el siglo XIX, el término «ecumenismo» adquirió un sentido nuevo para designar el movimiento desarrollado sobre todo en las Iglesias anglicanas y protestantes con vistas a restablecer la plena comunión de fe y de vida entre las Iglesias divididas. Hoy todas las grandes Iglesias participan en este movimiento ecuménico. La Iglesia católica «se convirtió» a este movimiento durante el Vaticano II.

**Elección:** En el sentido bíblico, el término «elección» designa el

hecho de escoger Dios en la historia al pueblo de Israel para manifestarse a el Esta eleccion particular tiene un alcance universal, que se expresa y se realiza por la eleccion en Jesu-cristo de todos los hombres

**Emanacion** Teoria filosofica segun la cual el universo «emana» necesariamente de la sustancia divina, sin intencion ni libertad por su parte Este proceso supone una degradacion progresiva de los seres en funcion de su alejamiento con respecto a la fuente La idea de creacion se opone a la de emanacion

**Enciclica** Etmologicamente, «carta circular» Terminio usado desde comienzos del siglo XIX para las cartas oficiales enviadas por el papa a todos los obispos de la tierra Hoy van destinadas de hecho a todos los miembros de la Iglesia Tienen normalmente un contenido doctrinal y se han convertido en el modo mas corriente de expresion del pensamiento pontificio

**Eponimo (heroe)** «Fundador mas o menos legendario de una ciudad, cuyo nombre parece proceder de el, heroe a quien una familia, una tribu o una dinastia atribua su origen y su nombre» (Larousse) Aplicado por analogia a ciertas figuras biblicas, el terminio adquiere un sentido especifico.

**Escatologia** De la palabra griega *eschatos*, que quiere decir «ultimo» La escatologia es la doctrina cristiana de los ultimos tiempos, o el mas alla de esta vida y de la historia

**Escritura, Escrituras, Sagrada Escritura** La Biblia, considerada como un todo, es aceptada por la Iglesia como la palabra de Dios y se le da el nombre simplemente de *Escritura* Como esta constituida por numerosos libros, se suele usar el nombre en plural *Escrituras* Se la llama *sagrada* porque es el testimonio escrito de la palabra de Dios Ver *Canon (de las Escrituras)*

**Etiologia** Del griego *aitia*, que significa «causa» Un relato etiologico tiene por finalidad explicar por que las cosas son lo que son en nuestro mundo, los primeros relatos biblicos sobre la creacion y el pecado son relatos etiologicos Se habla tambien de etiologia en medicina para referirse a la busqueda de las causas de las enfermedades

**Exegesis** Del terminio griego *exegesis*, que significa «explicacion» o «interpretacion» La palabra se emplea para designar la disciplina de la interpretacion de los textos de la Sagrada Escritura El estudioso que se dedica a ello se llama *exegeta*

**Existencialismo** El existencialismo, nacido a mediados del siglo

XX, concede mayor atencion en filosofia a los problemas de la existencia humana individual que a los relativos a la esencia de las cosas Segun su gran representante frances, Jean-Paul Sartre, la libertad tiene como consecuencia que la existencia del hombre precede a su esencia

**Expiacion:** La expiacion es la reparacion, normalmente dolorosa, de un mal cometido Conlleva en la mayoria de los casos la idea de compensacion Es incluida tradicionalmente en la idea de hacer justicia En la Biblia, la expiacion dolorosa se fue convirtiendo progresivamente en intercesion (S Lyonnet) En este sentido *analogico* es como hay que entender la expiacion que Cristo ofrece al Padre en la cruz El sufrimiento que soporta no es un castigo del Padre, sino consecuencia del proyecto de muerte de los hombres pecadores que rechazan su mensaje y ante los cuales se situa como intercesor y abogado Ver *Sacrificio*

**Fundamentalismo:** Corriente religiosa nacida en los Estados Unidos, que se caracteriza por una lectura inmediata de la Biblia, tomandolo todo al pie de la letra

**Gnosis:** Se conoce como *gnosis* o *gnosticismo* un movimiento que se desarrollo en los primeros tiempos del cristianismo y que proponia la consecucion de la salvacion por medio del conocimiento La gnosis representa una tentacion constante del espiritu humano Resurge periodicamente Ultimamente se habla de una nueva forma, cientifica, de gnosis la gnosis de Princeton.

**Gracia:** La gracia no es una «cosa», sino una actitud «gratuita» de benevolencia y generosidad en la convivencia entre las personas Se puede «caer en gracia» a alguien, «caer en desgracia» o «congraciarse» Se puede tener gracia y hacer las cosas con mas o menos gracia Los padres que adoptan un hijo le ofrecen gratuita y graciosamente su amor El angel de la anunciacion le dice a Maria «Has encontrado gracia ante Dios» (Lc 1,30) La gracia de Dios en el hombre es efecto de la benevolencia amorosa, generosa y gratuita de Dios que se comunica a el Estar en «estado de gracia» es vivir en la amistad divina

**Herejia:** La herejia, del griego *haeresis*, eleccion, consiste en la negacion formal o cuestionamiento obstinado de una verdad de fe por parte de un bautizado Todo error en la fe no es una

**herejia** La herejia se distingue tambien del cisma. Vease esta palabra

**Hijo del hombre** En el Antiguo Testamento el *Hijo del hombre* es una figura celeste y misteriosa (Dan 7,13). En el Nuevo Testamento la expresion *Hijo del hombre* aparece siempre en labios de Jesus, que se designa asi en referencia a los ultimos tiempos, en que cumplira totalmente su mision

**Inculturacion** La inculturacion es la actitud que trata de presentar el evangelio teniendo en cuenta la situacion historica, cultural y linguistica de cada pueblo, con el fin de que pueda en todas partes hacerse indigena. Una inculturacion lograda supone que la cultura en cuestion ha vivido una conversion de lo que en ella es incompatible con el evangelio

**Infalibilidad** La infalibilidad en la fe es un carisma prometido por Cristo al conjunto de los fieles de la Iglesia (Vaticano II, *Lumen gentium*, 12). Los organos de expresion de esta infalibilidad son el papa y los obispos (LG 25). Ver *Magisterio*

**Infierno** Ver *Sheol*

**Inmanencia** «Inmanencia» (de *in-manens*, lo que permanece dentro) se opone a «trascendencia». Conviene distinguir el principio de inmanencia del metodo de inmanencia. El principio de inmanencia sostiene que un mas alla del pensamiento humano es impensable y que el espiritu humano no puede conocer mas que lo que procede de el. El metodo de inmanencia, practicado por M. Blondel en su tesis de doctorado de filosofia, *L'Action* (1893), es totalmente diferente: consiste en buscar en la inmanencia del hombre la estructura que lo hace capaz de acoger una verdad procedente del exterior, en particular su apertura incoercible a la trascendencia

**Integrismo** Actitud religiosa que pretende guardar la integridad de la doctrina y la practica recibidas. Se traduce en un conservadurismo ciego, un endurecimiento del pensamiento, una fijacion en las posiciones y a veces cierta violencia hacia quienes no comparten su actitud. Hoy el integrismo esta presente en muchas grandes religiones (islam, judaismo) y confesiones cristianas

**Ireneo de Lyon** Nace en Esmirna (Asia Menor) hacia el 140, se hace sacerdote y llega a ser obispo de Lyon. Segun una tradicion, muere martir en el 202. Su gran obra titulada *Contra las herejias* constituye el acta de nacimiento de una teologia cris-

tiana edificada sobre la lectura de las Escrituras. Es testigo universalmente reconocido de la fe cristiana de los orígenes y ha ejercido una gran influencia. Por eso ha sido citado con frecuencia en esta obra.

**Justificación.** Doctrina cristiana según la cual el hombre pecador no puede salvarse por sus obras, sino solo por la gracia amorosa de Dios que le hace justicia por medio de la fe. Esta doctrina fue desarrollada por san Pablo en la Carta a los romanos. En Occidente la retomó san Agustín, quien la entendió a la luz de su experiencia espiritual. En el siglo XVI Lutero hizo lo mismo, oponiéndola a las prácticas u «obras» propuestas por la Iglesia católica de la época de manera ambigua, y declaró que era «el artículo que mantiene en pie o hace caer a la Iglesia». Esta doctrina fue igualmente propuesta por la Iglesia católica en el concilio de Trento, pero en un clima de polémica con la Reforma. Los diálogos ecuménicos recientes entre diversas confesiones la han aclarado lo suficiente como para que se pueda decir que hoy no constituye objeto de divergencia en la fe, al menos en lo esencial.

**Kenosis:** El verbo griego *kenô* significa «vaciar, evacuar, agotar, reducir a la nada». Es usado en el himno de la Carta a los filipenses (2,7) a propósito de Cristo, quien «se anonadó a sí mismo» al hacerse hombre e ir hasta la muerte en la cruz. Este término recapitula en teología la paradoja del rebajamiento y la glorificación de Cristo.

**Kerygma o Kerigma:** De la palabra griega *kerygma*, que significa «proclamación». El kerigma es la proclamación original de los apóstoles sobre el acontecimiento de Jesús. El gran modelo del kerigma es el discurso de Pedro el día de Pentecostes (He 2,14-36).

**Laico:** Del griego *laikos*, miembro del pueblo (*laos*). Este término no es usado desde los orígenes del cristianismo para designar a los fieles cristianos que no son ni ministros de la Iglesia ni religiosos. El laico es alguien que está consagrado a Dios por su bautismo y al mismo tiempo vive su profesión cristiana inmerso en las tareas del mundo.

**Magisterio:** Este término designa desde comienzos del siglo XIX la función y la autoridad de enseñar en la Iglesia. Se le llama magisterio «vivo» porque procede de instancias institucionales permanentes, a saber, el papa y los obispos. Según su ma-



nera de expresarse, se distingue en él el magisterio ordinario y el extraordinario: el primero se ejerce a través de la enseñanza pastoral corriente del papa y los obispos; el segundo, por medio de una decisión solemne, en caso de conflicto o de grave necesidad, de un concilio o, eventualmente, del papa cuando este declara expresamente comprometer la infalibilidad de la Iglesia (véase esta palabra). Se trata pues de casos excepcionales. El magisterio ordinario es igualmente infalible cuando *a posteriori* puede constatarse que una doctrina ha sido enseñada en la Iglesia, de forma duradera y universal, como parte integrante de la fe.

**Mediador:** Un texto de la primera Carta a Timoteo confiesa así a Cristo: «Hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres: Cristo Jesús» (2,5). El misterio de la salvación realizada por Jesús es recapitulado en el término de «mediador». Jesús es mediador en el sentido de que, siendo originariamente Dios, se ha hecho hombre y ha unido en él la divinidad y la humanidad.

**Metafísica:** Literalmente, «más allá de la física». Fue el título que Aristóteles dio a sus escritos filosóficos que seguían a los que trataban de «física». Estos no se ocupaban ya de las realidades sensibles del cosmos, situadas en el espacio y en el tiempo, sino de cuestiones concernientes a lo que es radicalmente invisible: el ser en general, el problema de Dios, el orden fundamental de las cosas, etc.

**Misterio:** En la historia de las religiones el misterio evoca ante todo lo secreto. En las religiones de «misterios» del Próximo Oriente antiguo, en la época de los comienzos del cristianismo, los nuevos fieles eran «iniciados» en estos misterios. En el Nuevo Testamento, el término «misterio» sirve para designar la iniciativa de Dios que se revela a los hombres y realiza su salvación. Este misterio estaba oculto en Dios desde los orígenes; ahora se ha manifestado en Jesús y atañe tanto a los paganos como a los judíos. Más tarde, el término «misterios», en plural, ha servido para designar los sacramentos de la iniciación cristiana: bautismo, confirmación y eucaristía. En Occidente se ha hablado también de misterios en relación con los grandes episodios evangélicos de la vida de Jesús. Hoy sirve sobre todo para designar las tres grandes afirmaciones específicas del cristianismo: la Trinidad, la encarnación y la redención.

**Nuevo Testamento:** El testimonio escrito de la nueva *alianza*, es decir, el corpus literario constituido por los cuatro evangelios, los Hechos de los Apóstoles, varias cartas de los apóstoles y el Apocalipsis. Ver *Canon (de las Escrituras)*.

**Ortodoxia:** Etimológicamente, «rectitud de la doctrina». El término tiene dos sentidos. El primero expresa el carácter de una doctrina de la fe auténtica y libre de toda herejía. El segundo designa a las Iglesias de Oriente, separadas de Roma desde 1054, y que han reivindicado para sí la plena rectitud de la fe cristiana, del mismo modo que la Iglesia romana ha reivindicado el título de «católica», y las Iglesias de la Reforma el de «evangélicas».

**Padres de la Iglesia:** Escritores cristianos anteriores al siglo VIII cuya autoridad doctrinal ha sido siempre reconocida en la Iglesia, aunque ninguno de ellos pueda declararse infalible. El conjunto de sus obras es conocido como *Patrología*; la disciplina que las estudia es la *Patrística*.

**Parusía:** El término griego *parousia* significa «presencia» o «llegada». Se usa en la teología cristiana para designar la vuelta de Cristo al final de los tiempos.

**Patrística:** Ver *Padres de la Iglesia*.

**Pecado:** En sentido cristiano, el pecado es la falta en tanto en cuanto se dirige contra Dios. El pecado contradice el deber del hombre. No sólo perjudica al que lo comete y es nefasto para la sociedad en la que vive, sino que además supone una ruptura, más o menos grave, con Dios. Un pecado es grave cuando reúne estos tres aspectos: plena conciencia de su maldad, pleno consentimiento en ella y materia objetivamente grave. Estos tres aspectos no siempre se dan juntos, aun cuando se trate de una materia grave. Los pecados llamados veniales no consuman la ruptura con Dios: pueden compararse con incidentes entre dos amigos o dos esposos que dañan pero no destruyen la relación mutua. El pecado grave exige la conversión y la reconciliación, para la que hay instituido un sacramento.

**Psicología profunda (o psicoanálisis):** Teoría y método de investigación psicológica que se remonta a S. Freud y que subraya el papel del inconsciente en la existencia humana. Está en el origen de las terapias psicoanalíticas.

**Rahner (Karl):** Teólogo católico alemán (1904-1984) cuya preocupación pastoral ha consistido en mantener el contacto

con el gran publico, a pesar del caracter tecnico y dificil a veces de sus escritos. Especialista en el Vaticano II y autor de una obra inmensa, ha sido una figura de proa de la teologia del siglo XX. Todas estas razones explican la influencia que ha ejercido sobre estas paginas.

**Redencion** Este termino designa un aspecto de la salvacion: el aspecto segun el cual los hombres son «rescatados» o «liberados» por Cristo del poder del pecado. Pero la palabra se ha convertido en sinonimo de *salvacion* (vease esta palabra).

**Sacrificio** Segun san Agustin, es sacrificio todo acto bueno que nos une a Dios para dicha nuestra. De acuerdo con la inseparabilidad de los dos primeros mandamientos, el amor a Dios y el amor al proximo, es igualmente sacrificio todo acto realizado en favor de los otros y remitido a Dios. Dicho de otro modo, el sacrificio es la actitud por la que un ser humano antepone a Dios y a los otros a si mismo. Es el ejercicio de la *caridad*. *El sacrificio es doloroso solo como consecuencia del pecado*, que nos mantiene en el egoismo. En este sentido, Cristo realizo en la cruz el sacrificio perfecto.

**Saduceos** Escuela del judaismo palestino en tiempos de Jesus, como los fariseos o los esenios. Eran conocidos por no creer en la resurreccion de los muertos.

**Salvacion** Este termino, que aparece con frecuencia en el Nuevo Testamento, hay que tomarlo en su sentido original: expresa la necesidad que tiene el hombre de lograr una vida plena y feliz ya desde ahora y para la eternidad. Esta fuertemente ligado a la idea de salud. Sus dos imagenes mas fuertes en la Biblia son la liberacion de la enfermedad, sobre todo de la enfermedad mortal, y la liberacion de la esclavitud o la servidumbre politica. En la fe cristiana la salvacion expresa a la vez dos cosas: la liberacion de la situacion dramatica de sometimiento al pecado y la recepcion por los hombres de la vida divina que los transforma y los prepara para ver a Dios.

**Satisfaccion** No hay verdadera conversion sin el deseo de reparar, en la medida de lo posible, el mal que se ha hecho. Satisfacer (= «hacer bastante») es reparar por amor lo que se pueda. No hay que buscar en esta palabra la idea de una compensacion exacta del mal cometido. El amor de Cristo en su pasion es una reparacion que va infinitamente mas alla de todos los pecados del mundo.

**Setenta:** Traducción de la Biblia hebrea al griego realizada en parte en Alejandría entre los siglos III y I a.C. Se llama así por una leyenda que se la atribuye a setenta y dos sabios, cuyas traducciones habrían sido todas coincidentes. Como contiene algunas variantes respecto de la Biblia hebrea y es utilizada por el Nuevo Testamento, juega un papel importante en el debate exegético.

**Sheol o Los infiernos:** Es el lugar donde moran los muertos según la tradición judía antigua. Corresponde al *Hades* de los griegos. No es el infierno en el sentido cristiano del término, sino una morada provisional (simbólicamente situada en el centro de la tierra, especie de prolongación fantasmal de la fosa del sepulcro) donde los muertos llevan una vida atenuada, en una región de tinieblas y de sombras, a la espera de una salvación definitiva. El descenso de Jesús a los infiernos es la expresión simbólica del hecho de que la salvación aportada por Cristo es válida para todos los hombres anteriores a él.

**Símbolo:** El origen del término «símbolo» remite a una costumbre seguida muchas veces para los contratos en la Antigüedad. Los contratantes rompen en dos una moneda o un pequeño objeto, guardando cada uno la mitad como garantía del acuerdo que han concluido. Pueden transmitirla a sus herederos. Cada una de las partes, por separado, no tiene ningún valor; pero cuando las dos mitades son unidas (*sym-ballō*, juntar; de ahí *symbolon*, símbolo) por los contratantes o aquellos sobre quienes ha recaído el derecho, estas recuperan su valor y cada uno tiene que respetar sus obligaciones. Hoy se puede decir que un billete de banco, un cheque o una tarjeta de crédito son símbolos. El objeto en sí mismo no tiene ningún valor; lo tiene cuando se utiliza dentro de un marco social determinado en el que se sabe que corresponde a un haber real. En la Iglesia antigua se llamó a la confesión de fe *símbolo* porque corresponde a una alianza entre el creyente y Dios. El símbolo era también un signo de reconocimiento entre los cristianos, una especie de consigna que permitía el encuentro entre hermanos. Por eso se habla de «símbolo de los apóstoles» en referencia al credo occidental. El término «símbolo» ha conocido un gran desarrollo en la filosofía del lenguaje, porque el lenguaje humano se basa en un complicado juego de correspondencias entre los diversos significantes.

Simbolos pueden ser tambien las señales de trafico o los pictogramas

**Sinodo** Un sinodo (de *synodos*, reunion, asamblea) es una asamblea cristiana. A los sinodos ecumenicos o generales, que reúnen a todos los obispos del mundo o de una gran region, se les llama generalmente concilios (vease esta palabra). A lo largo de la historia, los concilios han asociado a sus trabajos, de maneras diversas, a sacerdotes, diaconos y teologos, a veces, a algunos laicos. Los sinodos diocesanos, presididos por el obispo del lugar, suponen la participacion normal de los laicos.

**Sinopticos (evangelios)** Se llama así a los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, porque el parecido de la trama de sus relatos respectivos permite imprimirlos a tres columnas en una misma pagina y «verlos juntos» (en griego *synopsis*), lo que facilita la verificacion caso por caso tanto de sus paralelos como de sus variantes.

**Sobrenatural** Etimologicamente, lo que esta por encima de la naturaleza. En sentido cristiano, «sobrenatural» designa todo lo que supera las fuerzas y las exigencias de la naturaleza humana, es decir, todo lo que se debe a una iniciativa o un don de Dios al hombre. La gracia es el don sobrenatural por excelencia.

**Soteriologia** Seccion de la teologia relativa a la *salvacion*.

**Subordinacionismo** Termino usado para designar la cristologia antigua de algunos Padres de los siglos II y III que consideraron, o habrian considerado, al Hijo como inferior (subordinado) al Padre.

**Teologumeno** Conclusion teologica, fruto de un razonamiento a partir de los datos de la fe. En cuanto tal, no pertenece al contenido de la fe. Para ser legitimo, un teologumeno ha de expresar su logica y, por supuesto, no ir en contra de ella.

**Tradicion** La tradicion es la transmision de generacion en generacion de lo que se ha recibido, o el contenido de esta transmision (doctrina o practica). La tradicion cristiana asume estos dos sentidos, aunque concede preferencia al primero. Es la transmision viva de la fe en el evangelio, que se origina en la predicacion de los apóstoles y llega hasta nosotros como objeto de la interpretacion confiada al magisterio de la Iglesia. Es la tradicion apostolica, que contiene en su nucleo la tradicion de las Escrituras. La tradicion se expresa igualmen-

te a través de datos que no tienen todos la misma autoridad, según en qué medida sean de origen eclesiástico.

**Tradicionalismo:** Este término no tiene exactamente el mismo sentido en el siglo XIX que en el siglo XX. En el siglo XIX designa una tesis muy concreta según la cual la razón humana no tiene capacidad para llegar a un conocimiento cierto de Dios sin una enseñanza positiva recibida por una revelación primitiva, transmitida desde Adán (cf L. de Bonald, L. Bautain). Este tradicionalismo fue condenado por la Iglesia en el concilio Vaticano I. De manera más general, la «mentalidad tradicionalista» manifiesta conservadurismo. En el siglo XX, el término se refiere más bien a una actitud hiper-conservadora, a menudo integrista (véase esta palabra), manifestada con fuerza en el Vaticano II. Los tradicionalistas no aceptan ningún cambio en la Iglesia, especialmente en materia litúrgica, porque, en su opinión, todo tiene el mismo valor divino.

**Trascendencia:** Trascenderse es superarse. La trascendencia expresa, por un lado, el dinamismo que empuja al hombre a superarse sin cesar, en una insatisfacción constante por los propios logros; y, por otro lado, designa lo que supera absolutamente al hombre, es decir, todo lo que concierne a Dios.

# Índice

	<u>Págs.</u>
Introducción.....	7

## PRIMERA PARTE EN EL UMBRAL: «CREO»

Preámbulo .....	19
1. ¿Qué es el hombre? ¿Quién soy yo?.....	21
2. ¿Qué es creer? .....	43
3. ¿Qué lenguaje usar para las cosas de la fe? .....	65
I. Lenguaje y lenguajes .....	67
II. El lenguaje de la fe: un caso único .....	71
III. Lenguaje religioso y lenguaje universal .....	84

## SEGUNDA PARTE «CREO EN DIOS PADRE»

Preámbulo .....	93
4. Dios y sus imágenes en nuestro tiempo .....	95
I. Modernidad y posmodernidad .....	96
II. Del rechazo a la ausencia .....	98
III. Imágenes siniestras de Dios .....	104
IV. A pesar de todo, la palabra «Dios» esta siempre ahí .....	109

	Págs.
5. <b>Un Dios Padre</b> .....	113
I. El Dios del Antiguo Testamento .....	114
II. El Dios Padre de Jesús en el Nuevo Testamento .....	128
6. <b>Dios creador del cielo y de la tierra</b> .....	137
I. ¿Un conflicto entre la fe y la ciencia? .....	138
II. El relato del origen y del «porqué»: la creación en perspectiva cristiana .....	149
1. La creación, noción bíblica .....	149
2. El «segundo» relato bíblico de la creación (Génesis 2) .....	151
3. El «primer» relato bíblico de la creación (Génesis 1) .....	159
4. La creación en la filosofía y la teología .....	165
5. Creación y modernidad .....	167
6. El hombre en la creación .....	169
7. <b>Un Dios que se revela y dialoga</b> .....	171
I. ¿Puede Dios hablarle al hombre? .....	172
II. Cristo, cumbre de la revelación cristiana .....	178
1. La invitación de un amigo a acompañarlo .....	178
2. El desarrollo de la revelación bíblica .....	180
III. Comprender la revelación .....	190
1. Los «procedimientos» de la revelación .....	190
2. ¿Se revela Dios más allá de las fronteras del cristianismo? .....	197
3. La revelación cerrada y la revelación abierta ...	198
4. ¿Qué pensar de las revelaciones privadas? .....	200
8. <b>Pero entonces, ¿por qué el mal?</b> .....	203
I. Las diferentes formas del mal .....	204
1. El mal inocente .....	205
2. El mal responsable y culpable .....	208
3. El mal «mixto» .....	214
II. Pero, ¿por qué es «malo» el hombre? .....	215
III. La Biblia y «el exceso del mal»: Job .....	217



	<u>Págs</u>
9. Del exceso del mal al exceso del amor, el origen del mal .....	225
I. La liberación del mal: la cruz de Cristo .....	226
II. El origen del mal .....	232
TERCERA PARTE	
«Y EN JESUCRISTO, SU ÚNICO HIJO»	
Preludio. ¿En qué orden decir las cosas? .....	249
10. Jesús de Nazaret ante la historia .....	253
1. Breve historia de la investigación sobre Jesús ..	254
2. La cuestión de las fuentes .....	260
3. Algunos referentes históricos muy firmes .....	267
4. Más allá de estos referentes: la personalidad de Jesús .....	270
5. Las obras de Jesús como «taumaturgo» .....	272
11. De la historia de Jesús a la fe en Cristo .....	285
I. Jesús se presenta al pueblo de Israel .....	287
II. La génesis de la fe de los discípulos .....	302
III. Conclusión: la articulación de la historia y de la fe	308
12. La pasión y la cruz de Jesús .....	311
I. La pasión de Jesús ante la historia .....	312
1. La cruz, instrumento de suplicio .....	312
2. La pasión de Jesús crucificado .....	314
3. ¿Qué sentido le dio Jesús a su muerte? .....	317
II. Del escándalo a la fe: las interpretaciones de la muerte de Jesús .....	320
1. Los relatos de la pasión .....	321
2. El mensaje de la cruz .....	324
3. El símbolo cristiano de la cruz y el crucifijo ....	330
13. El sacrificio de la cruz .....	333
I. El sacrificio de la cruz a través de los tiempos .....	335
1. La sangre del sacrificio en el Nuevo Testamento	335

	<u>Págs.</u>
2. El sacrificio de la cruz .....	337
II. Conclusión: la «seducción» de la cruz .....	343
<b>14. La resurrección de Jesús</b> .....	349
I. La resurrección de Jesús y la historia: el hombre y su cuerpo .....	350
1. ¿Qué historicidad es la de la resurrección? .....	350
2. ¿Qué es un cuerpo humano? .....	355
3. ¿Es hoy posible la fe en la resurrección? .....	360
II. El mensaje de la resurrección de Jesús .....	362
1. La génesis de la fe de los discípulos: de la incredulidad a la proclamación .....	362
2. El testimonio de Pablo .....	369
3. El sentido del mensaje .....	371
III. Resurrección y reencarnación .....	375
1. La idea de la reencarnación .....	375
2. ¿Hay compatibilidad entre la resurrección y la reencarnación? .....	377
<b>15. ¿Es posible que Jesús naciera de una virgen?</b> .....	381
I. Las objeciones de ayer y de hoy .....	382
1. Las burlas de los judíos y de los paganos .....	382
2. Las grandes objeciones modernas .....	385
II. El sentido dado a la concepción virginal .....	392
III. ¿Se puede ir del sentido al hecho? .....	395
<b>16. Confesar a Jesús como Hijo de Dios</b> .....	401
I. La resurrección, «cuna» de la fe en Cristo .....	403
II. Un movimiento de delante atrás .....	408
III. El movimiento del envío: Cristo viene de «lo alto» .	411
<b>17. La confesión de Jesús como Hijo de Dios: de ayer a hoy</b> .....	421
I. ¿Por qué esos cambios de lenguaje? .....	422
II. De la fe de los orígenes a las afirmaciones dogmáticas .....	425
III. ¿Hablar de Jesús como Hijo de Dios hoy? .....	433

CUARTA PARTE

«Y EN EL ESPÍRITU SANTO  
QUE VIVE EN LA IGLESIA»

Preludio .....	445
<b>18. ¿Quién es el Espíritu Santo?</b> .....	447
I. El Espíritu Santo en la Biblia .....	448
1. ¿Es el Espíritu Santo un sujeto en el Nuevo Testamento? .....	448
2. Un sujeto paradójico .....	450
II. La impugnación de la divinidad del Espíritu .....	454
III. Hacia una definición del Espíritu .....	459
1. El Espíritu es «meta-persona» .....	459
2. El Espíritu es Amor y Don .....	465
<b>19. ¿Tres personas en Dios?</b> .....	467
I. La génesis de la doctrina trinitaria en el Nuevo Testamento .....	469
II. De la Trinidad manifestada en la historia a la Trinidad en sí misma .....	475
III. El sentido del misterio trinitario .....	483
<b>20. La Iglesia y las Iglesias</b> .....	491
I. La Iglesia en la historia .....	494
1. La Iglesia, realidad histórica: su herencia .....	494
2. La cara oscura de la Iglesia .....	498
II. El acontecimiento y el misterio en la Iglesia .....	505
1. Al principio: un doble acontecimiento .....	505
2. Lo visible y lo invisible en la Iglesia: misterio y sacramento .....	508
3. La Iglesia del Padre, del Hijo y del Espíritu ....	509
4. La Iglesia, una, santa, católica y apostólica ....	511
5. La Iglesia, comunión de los santos .....	513
<b>21. La Iglesia como institución</b> .....	515
I. Un pueblo congregado .....	516

	<u>Págs</u>
II. El ministerio de la congregación .....	520
III. El gobierno universal de la Iglesia .....	525
IV. Los laicos .....	536
V. Los religiosos .....	539
22. La fe y los sacramentos de la fe .....	547
I. De los ritos humanos a los sacramentos cristianos .....	548
II. La originalidad de los sacramentos cristianos .....	555
III. Breve descripción de los siete sacramentos .....	563
1. El bautismo .....	563
2. La confirmación .....	566
3. La eucaristía .....	567
4. La penitencia o reconciliación .....	570
5. La unción de enfermos .....	571
6. El orden .....	572
7. El matrimonio .....	573
23. La Iglesia católica y las «otras» .....	575
I. Las vicisitudes de la historia .....	577
1. ¿Por qué la intolerancia histórica entre las religiones? .....	577
2. De la libertad a la intolerancia .....	581
3. De las guerras de religión a la tolerancia .....	585
4. De la tolerancia a la plena libertad religiosa: Vaticano II .....	589
II. La salvación de los «otros» .....	595
1. Las tesis antiguas .....	595
2. La salvación de los «otros» hoy (K. Rahner) ...	598
3. La mediación única de Cristo en cuestión .....	602
24. El fin de los tiempos, la resurrección final y el más allá .....	605
I. La vuelta de Cristo y la resurrección general .....	607
1. «Volverá en gloria para juzgar a los vivos y a los muertos» .....	607
2. La resurrección de los muertos (o de la carne) .....	610
3. ¿Se puede seguir creyendo en este «final de los tiempos»? .....	613

	<u>Págs</u>
II. La vida eterna, el purgatorio y el infierno .....	615
1. La vida eterna .....	616
2. El purgatorio, un proceso de transparencia .....	620
3. ¿El infierno? Una trágica hipótesis .....	623
Conclusión .....	629
Léxico de términos filosóficos y teológicos .....	633