

Credo

El Símbolo de los Apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo

Hans Küng Traducción de Carmen Gauger

Hans Küng

Nacido en Sursee (Suiza) en 1928, es catedrático de teología ecuménica y director del Instituto de investigación Ecuménica en la Universidad de Tubinga.

Lo fascinante en Hans Küng -y lo que le distingue de tantos otros- es que no solamente se trata de un teólogo que por su gran pasión por la verdad ha tenido y tiene un papel activo e importante en la historia de la Iglesia de este siglo, sino que además sus preocupaciones van más allá de los problemas de su propia iglesia.

Entre sus numerosas obras, se encuentran títulos tan conocidos como Ser cristiano, ¿Existe Dios?, La Iglesia, o Proyecto de una ética mundial, Mantener la esperanza, El Judaísmo, Hacia una ética mundial, Grandes pensadores cristianos, estos cinco últimos publicados por Editorial Trotta.

El conocido teólogo Hans Küng presenta en este libro una profunda y actualizada interpretación del credo, la profesión de fe de los cristianos de todos los tiempos.

A partir del texto tradicional, el autor redescubre para el hombre moderno, creyente o no creyente, lo esencial del mensaje cristiano, visto desde una perspectiva teológicamente rigurosa y honrada, crítica y constructiva.

Su objetivo es ofrecer una orientación válida incluso «allí donde tiene que capitular la razón pura, en vista del sufrimiento absurdo, de la miseria inconmensurable, de la culpa imperdonable».

Hans Küng ofrece una interpretación de la fe cristiana que permite entender que ser cristiano significa ser hombre en el más amplio sentido de la palabra: «La meta irrenunciable será conseguir ser auténticamente hombre, auténticamente humano.

Auténticamente humano: tal podría ser la descripción elemental, lapidaria, del sentido de la vida que podrían compartir hoy hombres de la más diversa procedencia, nacionalidad, cultura y religión».

¿EL CREDO HOY?

¿Cuánta gente se sigue interesando hoy por el tradicional símbolo de la fe cristiana? Muchos se consideran religiosos, pero no cristianos, otros muchos se tienen por cristianos, pero no se sienten vinculados a la Iglesia. Sin embargo, violentas discusiones, sobre todo en la Iglesia católica, sobre ciertos enunciados tradicionales de la fe, atraen la atención más allá de los muros de la Iglesia y muestran qué poco «superadas» están las viejas cuestiones fundamentales del credo cristiano.

Se discute públicamente sobre cómo hay que entender pasajes clave del credo tradicional, del «Símbolo de los Apóstoles»: «Nació de María Virgen. Resucitó de entre los muertos. Bajó a los infiernos. Subió a los cielos». Una vez más, entre el magisterio eclesiástico y la teología contemporánea se libra enconado combate por la interpretación adecuada, y no pocas veces resultan de ello falsas alternativas entre doctrina eclesiástica «objetiva» e interpretación metafórica, subjetivo-psicológica.

Hay, en todo ello, una cosa clara: a nadie -afortunadamente- se le puede obligar hoy a creer.

Sin embargo, son muchos los que quisieran creer, pero no pueden hacerlo como en la Antigüedad, en la Edad Media o en la época de la Reforma.

Demasiadas cosas han cambiado en la constelación general de nuestro tiempo.

Demasiadas cosas de la fe cristiana causan extrañeza, parecen estar en contradicción con las ciencias naturales y humanas y también con los impulsos humanos de nuestro tiempo.

En este punto es donde nuestro libro quiere servir de ayuda. Lo que en 1962 el papa Juan XXIII, en su célebre discurso de inauguración, denominó «punto capital» del concilio, puede también considerarse punto capital de este libro.

No se (7) trata de la discusión de este o de aquel artículo fundamental de la doctrina de la Iglesia, en prolija repetición de la doctrina de los Padres, así como de los teólogos antiguos y modernos, que siempre se pueden dar por bien conocidos y presentes a nuestro espíritu».

Sino que se trata de un asalto hacia delante, hacia una profundización de la doctrina y una formación de la conciencia, en una más perfecta correspondencia y fidelidad a la auténtica doctrina, pero estudiada y presentada ésta, por otra parte, conforme a la investigación y a las fórmulas literarias del pensamiento moderno».

La explicación que aquí ofrezco del Símbolo de los Apóstoles se siente vinculada a ese espíritu del concilio y pretende:

- ser una interpretación, no arbitraria y personal sino basada en la Escritura, de los artículos de la fe fijados en ese credo;

- ofrecer una interpretación ni esotérica ni estérilmente dogmática, sino seriamente interesada en las preguntas del hombre de hoy: no ciencia secreta para los que ya creen, sino inteligibilidad, en lo posible también

para los no creyentes, sin ostentaciones científicas ni grandilocuencias retóricas; no afirmaciones claramente irracionales, pero sí argumentación en pro de la confianza en una realidad que está más allá de los límites de la razón pura;

- no favorecer ninguna tradición eclesiástica especial, pero, inversamente, tampoco seguir a una determinada escuela psicológica, sino, con absoluta honestidad intelectual, tomar como punto de orientación el evangelio, o sea, el primitivo mensaje cristiano, tal y como es posible exponerlo hoy con los métodos de la investigación históricocrítica;

- no favorecer una mentalidad de gueto confesional, sino aspirar a una amplitud ecuménica con la que, de una parte, las tres grandes Iglesias cristianas puedan sentirse comprendidas y, de otra, también se tienda un puente hacia el diálogo con las religiones universales.

La unidad de las Iglesias cristianas (anulación de todas las excomuniones recíprocas) es necesaria, la paz entre las religiones (como condición indispensable para la paz entre los pueblos) es posible.

Y sin embargo una máxima apertura ecuménica no excluye la fidelidad a la propia convicción religiosa. Deseable y oportuna es la disposición al diálogo unida a la firmeza interior.

Cuarenta años de trabajo teológico han hallado expresión en este libro.

Lo que, estudiando y reflexionando incansablemente, ha ido creciendo en mí en materia de fe será expuesto aquí en brevísimo espacio.

La verdad será dicha con veracidad, sin renunciar a la crítica histórica a favor de un restringido psicologismo individualista.

Es evidente que en este libro no se ha podido tratar en modo alguno todo (8) lo perteneciente a la fe y a la vida cristianas, desde especiales cuestiones dogmáticas hasta las cuestiones de ética y espiritualidad.

Ello se debe, en gran parte, al propio credo, que ofrece una limitada «selección» de los posibles «artículos» de la fe cristiana y que no toca en absoluto temas de vida, práctica cristiana.

En tiempos pretéritos, esto se habría llamado «pequeño catecismo» de la fe cristiana.

Para todas las mencionadas cuestiones que no he podido tratar aquí tengo que remitir a mis libros más extensos que constituyen el trasfondo de este librito, sobre todo a los libros sobre la justificación, la Iglesia, el ser cristiano, la existencia de Dios, la vida eterna, las religiones universales y la ética universal ». (Proyecto de una ética mundial, Trotta, Madrid,³1995.)

A estas obras, que contienen amplias referencias bibliográficas, remitiremos otra vez al final, para quien desee hacer comprobaciones y, acaso, ahondar más.

Al desarrollo histórico de la Iglesia y del dogma y a la situación actual del cristianismo espero poder referirme en el segundo volumen de mi trilogía «La situación religiosa de este tiempo» -el volumen sobre el cristianismo- con el mismo estilo que ya empleé en el volumen sobre el judaísmo. (El judaísmo. Pasado, presente y futuro, Trotta, Madrid, 1993).

Aunque el contenido del credo, en razón de la época en que éste surgió -la primera mitad del primer milenio-, tiene limitaciones que no pueden pasar inadvertidas, me pareció que el analizar las fórmulas de fe tradicionales era un reto mayor que formular con propias palabras un credo moderno; una religiosidad totalmente difusa, o incluso confusa, no puede interesar a nadie.

Y esos artículos, en verdad, han marcado profundamente -en gran parte por ser empleados, hasta el día de hoy, en la liturgia y en la música sacra- a la cristiandad, mostrando su influencia hasta en el ámbito de las artes plásticas.

Por esa razón se ha dedicado especial atención esta vez a las artes plásticas, después de haber meditado, ya anteriormente, a propósito del nombre de Mozart, sobre la conformación musical de los tradicionales enunciados religiosos: en cada uno de los seis capítulos que siguen me he esforzado por introducir los respectivos artículos de la fe partiendo de un ejemplo clásico de iconografía cristiana, para poder comparar la imagen de la fe tradicional con la actitud básica, tan diferente, del hombre de nuestro tiempo.

Al final, quiero expresar mi agradecimiento por la ayuda recibida una vez más.

Para mí, esto es todo lo contrario de una mera formalidad.

Pues soy muy consciente de que no podría superar mi enorme volumen de trabajo sin fiable apoyo técnico y científico.

El asesoramiento (9) técnico del manuscrito ha estado otra vez a cargo de las señoras Eleonore Henn y Margarita Krause; mi doctorando Matthias Schnell y el estudiante de teología Michel Hofmann han leído cuidadosamente las pruebas.

Del ajuste tipográfico se ha vuelto a encargar el licenciado en teología Stephan Schlenzog, quien también me ha prestado ayuda con su lectura crítica del manuscrito. Por lo que toca a las cuestiones estilísticas y de contenido, doy especialmente las gracias a la señora Marianne Saur y al doctor Karl-Josef Kuschel, Privatdozent y director adjunto del Instituto de Investigación Ecuménica.

A todos ellos, que en parte me asesorar_ fielmente desde hace tantos años, les doy aquí públicamente, de todo corazón, las gracias.

Esta explicación del Símbolo de los Apóstoles tiene una única razón de ser: la convicción de que, a finales del siglo xx, pese a todas las críticas al cristianismo y a la Iglesia, es posible decir, con una actitud de confianza razonable: credo, yo creo.

Puedo dar mi asentimiento a los artículos (indudablemente, de desigual importancia) del Símbolo de los Apóstoles, considerados como punto de orientación de la propia vida y como esperanza para la propia muerte. Tübinga, mayo de 1992. HANS KÜNG

SYMBOLUM APOSTOLORUM

Credo in Deum Patrem omnipotentem
creatorem coeli et terrae.

Et in Iesum Christum
Filius eius unicum, Dominum nostrum
qui conceptus est de Spiritu Sancto
natus ex Maria Virgine

passus sub Pontio Pilato
crucifixus, mortuus et sepultus

descendit ad inferos
tertia die resurrexit a mortuis
ascendit ad coelos
sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis
inde venturus est
iudicare vivos et mortuos.

Credo in Spiritum Sanctum
sanctam Ecclesiam catholicam
sanctorum communionem

remissionem peccatorum
carnis resurrectionem
et vitam aeternam. Amen.
(12)

EL SÍMBOLO DE LOS APÓSTOLES

Creo en Dios Padre todopoderoso
creador del cielo y de la tierra.

Y en Jesucristo
su único Hijo, nuestro Señor,
que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo
y nació de santa María Virgen,

padeció bajo el poder de Poncio Pilato,
fue crucificado, muerto y sepultado,

descendió a los infiernos,
al tercer día resucitó de entre los muertos,
subió a los cielos,
está sentado a la derecha de Dios Padre todopoderoso,
desde allí ha de venir
a juzgar a vivos y muertos.

Creo en el Espíritu Santo,
la santa Iglesia católica,
la comunión de los santos,

el perdón de los pecados,
la resurrección de los muertos
y la vida eterna.
Amén.
(13)

I

DIOS PADRE: IMAGEN DE DIOS Y CREACIÓN DEL MUNDO

En clara disposición en seis capítulos trataré de mostrar cómo se pueden entender los doce artículos del credo tradicional: ese credo que, indudablemente, no se remonta a los apóstoles pero que está inspirado en el mensaje apostólico.

El nombre de *Symbolum Apostolorum* y la historia de sus orígenes apostólicos sólo aparecen en los alrededores del año 400.

No existe una versión completa hasta el siglo v, y fue sólo en el siglo x cuando el emperador Otón el Grande lo introdujo en Roma como símbolo del bautismo en sustitución del credo niceno-constantinopolitano.

Pero debido a su carácter narrativo, de sencillo resumen de la fe cristiana sobre la base de la predicación apostólica, ha podido mantenerse hasta hoy tanto en la Iglesia católica como en las Iglesias de la Reforma.

Por eso tiene también una función ecuménicamente relevante. Y, sin embargo, al hombre de hoy le viene inmediatamente la pregunta: «¿Es posible creer todo eso?».

1. ¿Es posible creer todo eso?

La vieja pregunta del bautismo es directa y personal: «¿Cree usted en Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra?».

Ya esta primera frase del símbolo de la fe espera de nosotros que «creamos» en muchas cosas. «Dios» - «Padre» - «todopoderoso» - «creador» - «cielo y tierra»: nada de lo que expresan estas palabras es obvio hoy en día.

Cada una de ellas necesita ser explicada, traducida a nuestro tiempo.(15)

Ahora bien, el hombre no vive sólo a base de conceptos e ideas, sino de las imágenes que quedaron profundamente grabadas en él desde su juventud.

Y la fe del hombre tampoco se mantiene viva a base sólo de dogmas, declaraciones y argumentos, sino de cada una de las grandes imágenes que le fueron inculcadas como verdades de la fe, y que no sólo se dirigen al intelecto y al discurso crítico-racional sino a la imaginación y a las emociones.

La fe sería algo a medias si afectara sólo al entendimiento y a la razón del hombre y no al hombre completo, incluido el corazón.

Muchos hombres de hoy asocian la palabra Dios, Dios creador, no tanto a un concepto o una definición, sino a una imagen, una gran imagen clásica de Dios y del mundo, de Dios y del hombre.

Los frescos, por ejemplo, que Miguel Ángel Buonarroti, a los treinta y cinco años escasos y habiendo trabajado hasta entonces únicamente como arquitecto y escultor, pintó, por encargo del papa Julio II della Rovere, en la gigantesca bóveda de la capilla del palacio papal, entre 1508 y 1512.

Son unas imágenes únicas las que aparecen allí ante nosotros: únicas no sólo por la inaudita intensidad de la concepción artística total, por la aparente arquitectura que sustenta el conjunto, por la atrevida perspectiva y el monumentalismo de las figuras y por el fulgor de los recién restaurados colores.

Únicas también por su contenido teológico: fue el mismo Miguel Ángel quien quiso representar -en lugar de los apóstoles que, sobre elevados tronos y en pintura de paños geométricos, deseaba el papa- la historia de la creación y la primitiva historia de la humanidad.

Lo que surgió carecía de precedentes.

Si los primitivos pintores cristianos se habían limitado a representar a Dios mediante signos y símbolos, Miguel Ángel se atreve a lo que nadie se atreviera antes que él: a pintar, de manera directa y sugestiva, el proceso de la creación y el acontecer del primer día de la creación.

Dios Padre flotando en el espacio infinito y separando con majestuoso ademán la luz de las tinieblas.

Luego, en el inmenso fresco siguiente, Dios acercándose impetuosamente y creando en un solo instante el sol y la luna, de tal manera que en la misma escena se le ve ya de espaldas, alejándose vertiginosamente.

Después -tras la separación del mar y la tierra en la cuarta escena central (Miguel Ángel nunca se interesó por las plantas y los animales)- Dios se acerca volando, llevando en medio de un coro de ángeles la gentil figura de una Eva adolescente.

Del dedo índice derecho de Dios salta la chispa de la vida a la mano inerte que le ofrece Adán. (16)

Nadie, ni antes ni después, ha osado pintar tales imágenes, que aún no han sido superadas.

Y sin embargo, aquí surgen de golpe las preguntas del escéptico hombre de hoy:

«¿Hemos de creer todo eso así?

¡Sobre todo esos legendarios relatos de la Biblia sobre una creación que se llevó a cabo en seis días, sobre un Dios allá arriba, en los cielos, super-hombre y super-padre, de aspecto perfectamente masculino y, además, omnipotente!

¿No exige de nosotros la profesión de fe que nos despojemos del pensamiento crítico al entrar en la Iglesia? ».

Concedido: no vivimos ya en la época de Miguel Ángel, quien, por cierto, en sus años tardíos relativizó extraordinariamente el arte en aras de la religión; no vivimos tampoco en los tiempos de Lutero y Melancton, quienes tuvieron en sus manos el libro verdaderamente revolucionario del canónigo católico Nicolás Copérnico, sobre el sistema heliocéntrico del universo y -por contradecir claramente a la Biblia- lo rechazaron, aunque sin procesar a Copérnico, como procesaron los papas más tarde a Galileo.

Aproximadamente 400 años después de Copérnico, 300 años después de Galileo, 200 años después de Kant y 100 años después de Darwin (todos ellos condenados por un «magisterio» romano incapaz de aprender) tengo clara conciencia de que **cada palabra**, literalmente, del «Símbolo de los Apóstoles» **tiene que ser traducida** al mundo postcopernicano, postkantiano, y también postdarwinista y posteinsteiniiano, del mismo modo que cada vez que hizo su irrupción una nueva época -Alta Edad Media, Reforma, Ilustración- otras generaciones pasadas tuvieron que comprender ese mismo credo de una forma nueva.

Y desgraciadamente: cada una de las palabras del credo -empezando por la palabra «creo» y por la palabra «Dios»- ha sido también mal entendida, mal aplicada e incluso profanada en el transcurso de los siglos.

Y sin embargo ¿hemos de desechar por eso las palabras del credo?

¡Fuera eso, al montón de basura de la historia! ¡No!

Lo que debemos hacer es renovar teológicamente, pieza por pieza, los fundamentos y tomar en serio las preguntas escépticas del hombre contemporáneo.

Porque el credo da por supuesto, con excesiva obviedad, lo que bajo las condiciones modernas habría **que demostrar**: que hay una realidad trascendental, **que Dios existe**.

¿Pero demostrarlo? ¿Es que «creer» quiere decir «probar»?

2. ¿Qué significa «creer» ?

Admitido: los enunciados de la fe no tienen el mismo carácter que las leyes matemáticas o físicas.

Su contenido no puede ser demostrado, ni (17) como en las matemáticas ni como en la física, por evidencia directa o por el experimento ad oculos.

Pero la realidad de Dios tampoco sería la realidad de Dios si fuese tan visible, aprehensible, comprobable empíricamente, si fuese verificable experimentalmente o deducible matemática y lógicamente. «Un Dios que existe no existe», dijo una vez con razón el teólogo evangélico y miembro de la Resistencia Dietrich Bonhoeffer.

Pues Dios -entendido en lo más profundo y último- no puede ser nunca simple objeto, cosa. Si lo fuese, no sería Dios. Dios sería entonces el ídolo de los hombres.

Dios sería un existente entre existentes, y el hombre podría disponer de él, aunque sólo fuese intelectualmente.

Dios es por definición el in-definible, el i-limitable: una realidad literalmente invisible, inconmensurable, inaprehensible, infinita.

Es más: Dios no es una dimensión de nuestra realidad pluridimensional sino que es la dimensión «infinito», recónditamente presente en todos nuestros cálculos diarios, aunque no la percibamos..., excepto en el cálculo infinitesimal que, como es sabido, forma parte de las matemáticas superiores.

La **dimensión «infinito»**, no sólo matemática, sino también real, ese campo de lo inaprehensible e inconcebible, esa invisible e inconmensurable realidad de Dios, no es racionalmente demostrable, por más que lo hayan intentado los teólogos y a veces también los científicos, contrariamente a la Biblia hebrea, contrariamente al Nuevo Testamento y contrariamente al Corán, libros todos ellos en los que la existencia de Dios no se demuestra nunca de modo argumentativo.

Desde una perspectiva filosófica, Immanuel Kant tiene razón: nuestra razón pura, teórica, no llega tan lejos.

Ligada al espacio y al tiempo no puede demostrar lo que está fuera del horizonte de nuestra experiencia espacio-temporal: ni que Dios existe ni -y esto suelen pasarlo por alto los ateos- que Dios no existe.

Tampoco ha aportado nadie hasta ahora una prueba convincente de la no-existencia de Dios. Indemostrable no es sólo la existencia de Dios, sino también la existencia de la nada.

Por eso rige lo siguiente: nadie está obligado racional-filosóficamente a suponer la existencia de Dios.

Quien quiera suponer la existencia de una realidad meta-empírica «Dios», no puede hacer otra cosa que aceptarla sin más, prácticamente.

Para Kant, la existencia de Dios es un postulado de la razón práctica. Yo prefiero hablar de un acto del hombre entero, del hombre dotado de razón (Descartes) y de corazón (Pascal), más exactamente: de un acto de confianza razonable que, si no tiene pruebas rigurosas, sí dispone de buenas razones; del mismo modo que esa persona que, tras ciertas vacilaciones, acepta con (18) amor a otra persona, sin tener, en rigor, pruebas estrictas de esa confianza suya, pero sí -salvo en los casos de un fatídico «amor ciego»- buenas razones.

Mas la fe ciega puede tener consecuencias tan desastrosas como el amor ciego.

La fe del hombre en Dios no es, por tanto, ni una demostración racional ni un sentir irracional ni un acto de decisión de la voluntad, sino una confianza fundada y, en ese sentido, razonable.

Ese confiar razonadamente, que no excluye el pensar, preguntar y dudar y que concierne a un mismo tiempo al entendimiento, a la voluntad y al sentimiento, es lo que se llama, en sentido bíblico, «creer» .

No una simple aceptación de la verdad de ciertas proposiciones, sino un compromiso del hombre, del hombre entero, primariamente no con esas proposiciones sino con la realidad misma de Dios.

Es la distinción que ya hizo el gran Doctor de la Iglesia latina Agustín de Hipona: no sólo un «creer algo» (*aliquid credere*), ni sólo un «creer a alguien» (*credere alicui*), sino «creer en alguien» (*credere in aliquem*).

Es eso lo que significa la palabra «credo»: «creo»

- no en la Biblia (digo esto contra el biblicismo protestante), sino en aquel de quien da testimonio la Biblia;
- no en la tradición (digo esto contra el tradicionalismo ortodoxo oriental), sino en aquel que es transmitido por la tradición;
- no en la Iglesia (digo esto contra el autoritarismo católico-romano), sino en aquel que es objeto de la predicación de la Iglesia; - o sea, y ésta es nuestra confesión ecuménica: credo in Deum: creo en Dios.

Ni el símbolo de la fe es tampoco la fe misma sino sólo expresión, formulación, articulación de la fe; por eso se habla de «artículos de la fe».

Y sin embargo el hombre contemporáneo me preguntará:

«Quien sigue creyendo hoy en Dios

¿no invalida el espíritu de la Ilustración?

¿No vuelve a caer, lo quiera o no, en la Edad Media o, por lo menos, en la época de la Reforma?

¿No se olvida, no se reprime así toda la crítica de la religión que ha llevado a cabo la modernidad?

3. ¿Sigue siendo válida la crítica de la religión de la época moderna?

No, no la he olvidado, esa crítica de la religión: la he estudiado durante años, con apasionamiento y, en verdad, no sin simpatía por los grandes representantes de esa corriente, desde Feuerbach, pasando por Marx, hasta Nietzsche y Freud.

Tenían y tienen todos ellos demasiada razón en muchas cosas como para que hoy se los siga ignorando (o (19) se los ignore de nuevo) impunemente.

Pues si se analiza el perfil de la personalidad de ciertos piadosos «creyentes» -y desde luego no sólo creyentes cristianos- no será posible negar, con Ludwig Feuerbach, que la fe en Dios puede alienar y atrofiar al hombre al haber provisto el hombre a Dios de todos los tesoros interiores que él mismo posee.

¡Esos hombres que creen en Dios son demasiado poco humanos, demasiado poco hombres como para que los que no creen se contagien de esa fe en Dios! Sí, se puede comprender al republicano que fue Feuerbach cuando quería que los hombres, en lugar de candidatos al más allá, fuesen estudiantes de este mundo terrenal: en lugar de ayudas de cámara, religiosos y políticos, de la monarquía y de la aristocracia celestial y terrenal, ciudadanos conscientes de su propio valor.

Por otra parte, desde Feuerbach hemos aprendido dos cosas:

1. El hecho de que Dios sea solamente el reflejo, personificado y proyectado al exterior, del hombre, un reflejo sin contenido real, es algo que Feuerbach nunca pudo probar, sólo afirmar.

Hoy hay un número incontable de personas que son ciudadanos de la tierra, libres y conscientes de sí mismos, precisamente por creer en Dios como fundamento y garantía de su libertad y de su emancipación.

2. El humanismo-sin-Dios también ha tenido con harta frecuencia consecuencias inhumanas, y en las terribles experiencias de nuestro siglo -dos guerras mundiales, Gulag, Holocausto, bomba atómica- muchas veces ha resultado ser bien corto el camino que lleva del humanismo sin Dios a la bestialidad.

Pero a esto cabe preguntar: lo dicho sobre esos hombres libres y conscientes de sí mismos que creen en Dios

¿no es aplicable todo lo más a las sociedades prósperas de occidente, pero no a un continente como Latinoamérica?

¿No se ha recurrido allí, y con razón, a las ideas de Karl Marx para analizar esas condiciones de vida inhumanas, imputables en buena parte a la religión y a la Iglesia?

Marx quiso transformar la crítica del cielo en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política.

Quien conozca las condiciones de vida inhumanas que imperan en los países latinoamericanos apenas podrá negar que el Dios de los cristianos, allí imperante, ha sido en gran parte el Dios de los que imperan: consolando con la esperanza en la otra vida, perturbando la lucidez de conciencia, adornando con flores las cadenas, en lugar de romperlas.

Entretanto, sin embargo, incluso los más doctrinarios se han rendido ante el hecho evidente de que, pese a lo acertado de sus análisis, las soluciones marxistas -supresión de la propiedad privada y socialización de la industria, la agricultura, la educación y la cultura han desembocado en una explotación sin precedentes de los pueblos y (20) en una destrucción de la moral y de la naturaleza.

Y, por otra parte, en una perspectiva de conjunto, esa desaparición automática de la religión que preveía Marx no ha llegado a realizarse.

En lugar de la religión, ha sido la revolución, durante algún tiempo, el opio del pueblo: desde el Elba hasta Vladivostok, y también en Cuba, en Vietnam, en Camboya y en China.

Pero ahora se ha visto que, desde Europa Oriental y la RDA, a través de Sudáfrica y hasta Sudamérica y las Filipinas, la religión no sólo puede ser un medio de consolación y de vanas promesas sino también -así fue ya en el movimiento norteamericano en pro de los derechos cívicos- un catalizador de la liberación social: y ello sin emplear la violencia revolucionaria, cuya consecuencia es el círculo vicioso del aumento de la violencia.

«Cierto», dirán, llegados a este punto, algunos coetáneos, «la fe en Dios puede catalizar la liberación exterior, social.

¿Pero la liberación, más urgente aún, interior, psíquica, la liberación del miedo, de la falta de madurez y libertad?».

Lo admito: tenía plenamente razón Sigmund Freud cuando criticaba la prepotencia, el abuso de poder de las Iglesias, cuando criticaba las formas aberrantes de la religión, la ceguera ante la realidad, el autoengaño, las tentativas de evasión y la represión de la sexualidad, y cuando también criticó muy directamente la imagen autoritaria tradicional de Dios.

Detrás de la ambivalencia de esa imagen de Dios se trasluce muchas veces la imagen, que se remonta a la primera infancia, del padre o de la madre, proyectada a la esfera metafísica, al más allá o al porvenir.

E incluso todavía hoy, en familias religiosas, los padres siguen sirviéndose a veces de un justiciero Padre-Dios como método educativo para disciplinar a los hijos, lo que entraña a largo plazo consecuencias negativas para la religiosidad de los adolescentes.

La fe en Dios aparece así como un retorno a las estructuras infantiles, como regresión a los deseos de la infancia.

Desde entonces, por otra parte, se ha comprobado que no sólo cabe reprimir la sexualidad sino también la religiosidad;

que los deseos más remotos, más intensos, más urgentes, de la humanidad, deseos que, según Freud, constituyen la fuerza de la religión, no deberían ser descalificados como meras ilusiones;

que en una época de desorientación general, en que muchos no le ven sentido a la vida, es precisamente la fe en Dios lo que puede ayudar a dar su pleno y definitivo sentido a la vida y a la muerte, y también, por otra parte, a encontrar normas éticas absolutas y una patria espiritual.

De ese modo, la fe en Dios puede tener, precisamente en el plano psíquico, una función no esclavizante sino liberadora, no perjudicial sino curativa, no debilitadora sino estabilizante. (21)

De todo esto resulta claramente que quien hoy cree en Dios -definido por lo pronto, de manera general, como la realidad más real, trascendental-inmanente, que todo lo abarca y todo lo gobierna, en el hombre y en el mundo- no tiene por qué retroceder a la Edad Media ni a la Reforma ni a la propia infancia, sino que puede ser perfectamente un hombre de hoy entre hombres de hoy: justamente en la actual transición, dolorosamente lenta, a la postmodernidad.

He aquí, pues, resumida, mi respuesta a la crítica moderna de la religión:

- La fe en Dios muchas veces ha sido y es, sin duda, autoritaria, tiránica y reaccionaria. Puede producir miedo, inmadurez, estrechez de miras, intolerancia, injusticia, frustración y abstinencia social, puede llegar a legitimar y a inspirar inmoralidad, abusos sociales y guerras en un pueblo o entre los pueblos. Pero:

- La fe en Dios ha resultado ser otra vez, precisamente en los últimos años y de manera creciente, liberadora, humanitaria y orientada hacia el futuro. La fe en Dios puede propagar confianza en la vida, madurez, magnanimidad, tolerancia, solidaridad, compromiso creativo y social, puede fomentar la renovación espiritual, las reformas sociales y la paz mundial.

«¿Pero y esos puntos concretos de nuestro credo cristiano? ¿Cómo hay que entender, bajo las condiciones de la crítica moderna de la religión, que Dios es "creador" del cielo y de la tierra? ¿No se oponen los descubrimientos de la cosmología moderna a la fe en un creador?». Así preguntan muchos coetáneos.

4. Fe en la creación y cosmología: ¿una contradicción?

«En el inicio creó Dios el cielo y la tierra», así reza la primera frase de la Biblia.

Este mundo tuvo, pues, un comienzo, fijado por un acto de Dios.

Hay también muchos científicos que parten hoy del hecho de que el mundo no es eterno, que no carece de principio, sino que tuvo un inicio en el tiempo, un inicio que posiblemente coincidió con una explosión inicial.

Pero ya estoy oyendo la objeción: «¿Quiere usted demostrar científicamente la afirmación bíblica de que Dios creó el mundo?»

El momento en que tuvo lugar ese Big Bang que, a juicio de relevantes investigadores, fue el inicio de nuestro universo, ¿lo identifica usted quizás con la creación del mundo a partir de la nada y por obra de la omnipotencia divina?».

El «modelo *standard*» (S. Weinberg) cosmológico sobre el origen del mundo, modelo basado en la teoría del Big Bang, se ha visto (22) confirmado muy recientemente de manera espectacular.

Ya en 1929, el físico norteamericano Edwin P. Hubble, basándose en los corrimientos hacia el rojo, hallados por él, de las líneas espectrales de las galaxias (sistemas de vías lácteas), había concluido que nuestro universo seguía expansionándose.

Según eso, las galaxias que están fuera de la Vía Láctea se alejan de nosotros con una velocidad proporcional a la distancia que las separa de nosotros.

¿Desde cuándo? Desde la eternidad no es posible.

Tiene que haber habido un inicio en el que toda radiación y toda materia estuvieran comprimidas en una casi indescriptible bola de fuego primigenia, de proporciones mínimas y de densidad y calor máximos.

Con una gigantesca explosión cósmica, el Big Bang -a una temperatura de 100.000 millones de grados Celsius y una densidad aproximadamente 4.000 millones de veces mayor que la del agua- debió comenzar hace casi 15.000 millones de años la expansión isomorfa e isótropa, que dura hasta hoy, del universo.

Ya en los primeros segundos debieron formarse, a partir de fotones sumamente ricos en energía, partículas elementales pesadas (protones, neutrones) y otras ligeras (electrones, positrones), los elementos constitutivos de los átomos.

Más tarde, mediante procesos nucleares, fueron surgiendo, de protones y neutrones, núcleos de helio y, otros cientos de miles de años después, átomos de hidrógeno y de helio.

Fue sólo mucho más tarde -al ceder la presión de los cuantos de luz, en su origen altamente energéticos, y tras el posterior enfriamiento cuando, mediante la gravitación, el gas pudo condensarse en masas compactas y, finalmente, tras lenta y progresiva densificación, en galaxias y constelaciones...

La radiación de radio en un espacio de decímetros y centímetros (radiación cósmica de microondas o de fondo), descubierta por A. A. Penzias y R. W. Wilson en 1964, no sería, según eso, sino el residuo de aquella radiación cósmica, extraordinariamente caliente, ligada al Big Bang, que mediante la expansión del universo pasó a ser una radiación de muy baja temperatura, un eco del Big Bang, por así decir.

En abril de 1992 se consiguió por primera vez, con ayuda del COBE, el satélite norteamericano de investigación, medir en un sistema espacio-temporal las huellas de aquellas diminutas y primitivas estructuras, salidas del primer proceso explosivo y de las cuales se formaron finalmente las galaxias: o sea, las estructuras más grandes y más antiguas (oscilaciones de densidad en la primitiva sopa cósmica energética) surgidas 300.000 años después del Big Bang.

¿Anda Miguel Ángel tan descarriado, entonces?

¿Y no tendrá razón la Biblia? «Y dijo Dios: Hágase la luz. Y se hizo la luz. Y Dios vio que la luz era buena... un primer día» (Gn 1,3 s.):

¿No demuestra inequívocamente la teoría de la explosión inicial que es verdad la (23) creación del mundo?

¿No tiene ese súbito acto creador algo semejante a una explosión inicial, infinitamente más grandiosa de lo que pudieron imaginar en su época los escritores bíblicos e incluso Miguel Ángel?

Según aquella teoría, el Big Bang tuvo lugar hace mucho tiempo, pero tiempo finito.

El mundo tendría, pues, un comienzo, una edad determinada: unos 15.000 millones de años. Y nuestro planeta, por su parte, estaría formado a base de nebulosas de polvo cósmico, en el extremo de uno de los 100 millones de sistemas galácticos, hace aproximadamente 5.000 millones de años.

Así es, las últimas mediciones fijan la edad del sistema solar, nacido de una nebulosa espiral, condensada, de gas y polvo, de la que también surgió nuestra prototierra, en 4.500 millones de años¹.

Esta teoría, sin embargo, tiene un pero: aún no se ha podido aclarar si la expansión del universo continuará indefinidamente o si cesará una vez para iniciar después otra vez un proceso de contracción.

Esto sólo se decidirá a partir de otras observaciones, por las que también sabremos si el universo es abierto o cerrado, es decir, si el espacio cósmico es infinitamente grande o si tiene un volumen limitado.

Como es sabido, con anterioridad a la teoría del Big Bang Albert Einstein había desarrollado un nuevo, pero todavía estático modelo del universo que divergía totalmente de la física clásica de Newton: a partir de las ecuaciones de su teoría general de la relatividad, la gravitación se entiende como consecuencia de una curvatura del (no-accesible a los sentidos) «continuo espacio-tiempo», es decir, de un espacio numérico tetradimensional, formado, con geometría no euclídea, de coordenadas espacio-tiempo.

Un universo curvado en el espacio, que tiene que ser concebido como ilimitado, pero que tiene un volumen limitado, de la misma manera que en el espacio tridimensional la superficie de una esfera tiene una superficie de contenido limitado, siendo sin embargo ilimitada.

Ya pronto, por razones de fe, representantes del materialismo dialéctico condenaron por «idealista» el modelo de Einstein de un universo espacial y temporalmente finito, pues parecía no confirmar su dogma de la materia infinita y eterna.

Cuando más tarde, en los escritos apologéticos cristianos, se intentó cada vez más identificar el momento de la explosión inicial con la creación divina del mundo, los científicos no marxistas también empezaron a inquietarse:

«Algunos investigadores más jóvenes -escribió el astrónomo alemán Otto Heckmann- se irritaron tanto por esas tendencias teológicas que decidieron sin más cegar su fuente cosmológica, creando la Steady State Cosmology, la cosmología del universo que se dilata pero que no cambia»².

Mas esa teoría del universo estacionario presuponia una (24) generación espontánea de materia y se presentaba como contradictoria; y, después del descubrimiento de la radiación cósmica de microondas, pero también, en los años sesenta, de los cuántares y púlsares, esta teoría no tiene posibilidades de éxito.

Sin embargo, estoy oyendo otra vez la pregunta de los escépticos:

«¿Así que usted está sosteniendo, de hecho, que las ciencias ratifican la afirmación bíblica de que el mundo fue creado por Dios?».

No, eso no lo sostengo.

Tienen razón los científicos cuando echan en cara a los **teólogos** el haberse servido tantas veces de Dios para suplir lagunas cósmicas, con el fin de explicar lo que aún no tenía explicación, contribuyendo así, por otra parte, a lo que el zoólogo Ernst Haeckel llamó cáusticamente, a principios de siglo, « el problema de la vivienda» de Dios.

En efecto: con cada nueva explicación científica

¿no se vuelve Dios cada vez más superfluo y muere al cabo -como apuntó el filósofo inglés Anthony Flew- la muerte de mil reducciones?,

¿y van a replegarse los creyentes al resto aún no aclarado del mundo, para probar desde allí la existencia de un creador?

No, el teólogo no puede hacer depender esa verdad de la fe que es la creación del mundo del estado casual de la física de partículas o de la biología molecular.

Pero también hay que decir, a la inversa, lo siguiente: a ningún **filósofo** o **científico** -por muy Premio Nobel que sea- le es lícito querer confirmar, partiendo de descubrimientos físicos o biológicos, su posición atea (la cual, por otra parte, tiene perfecto derecho a defender).

En este punto le falta competencia, más aún, en este punto se traspasan los límites, observados por Kant, de la razón pura.

En este contexto, tiene que dar que pensar el hecho de que la física atómica y la astrofísica aún no hayan resuelto o quizá no puedan resolver (« Origins», una serie de entrevistas a relevantes cosmólogos publicada con este título en 1990, lo demuestra³) enigmas bien elementales de los orígenes:

¿por qué comienza el cosmos no con un caos sino con un estado inicial de asombroso orden?,

¿por qué vienen dadas ya desde la explosión inicial, a la que debemos energía y materia, pero también espacio y tiempo, todas las constantes de la naturaleza (por ejemplo la velocidad de la luz) y determinadas leyes de la naturaleza?,

¿por qué reinan en todo el cosmos las mismas condiciones físicas (temperatura)?,

¿por qué el cosmos no pasa ya al principio, conforme a la ley física de la entropía, de un estado de relativo orden al caos?

En lugar de ponerse de malhumor por no poder explicar el instante preciso de la creación (la primera billonésima de segundo, por así decir), los cosmólogos deberían afrontar, con toda racionalidad, la siguiente pregunta:

¿Qué había «antes» del Big Bang?

Más exactamente: ¿Cuál fue la condición que hizo posible el Big Bang: de energía (25) y materia, de espacio y tiempo?

Aquí, evidentemente, la pregunta cosmológica se convierte en pregunta teológica, situada más allá de los límites de la razón pura, pasando a ser, también para el cosmólogo, la pregunta decisiva.

Por eso, volvemos a plantear la pregunta, que ahora puede tener una respuesta constructiva:

5. ¿Crear en un Dios creador en la era de la cosmología?

Cuando preguntamos por la causa de las causas, por la causa primera y creadora que llamamos Dios, Dios creador, no sólo preguntamos por un acontecimiento único inicial. Sino que estamos planteando la pregunta de cuál es la relación básica de Dios y mundo. La creación continúa, el acto creador de Dios continúa.

Y sólo cuando desechamos ideas modernas, ya superadas, sobre un «Dios sin vivienda» o un «universo absurdo», podemos barruntar algo de la grandiosidad de esa creación continua.

En cuanto a ese comienzo del mundo de que habla la Biblia y que el Símbolo de los Apóstoles da por supuesto, puedo ahora, respaldado por la actual exégesis bíblica, resumir mi respuesta en pocas frases:

1. Para nuestra comprensión del mundo y para nuestra propia autocomprensión (también desde un punto de vista teológico) no tiene escasa importancia el hecho de que (desde una perspectiva científica) nuestro universo esté posiblemente limitado en el espacio y en el tiempo; ello confirma la evidencia de la limitación de todo lo que existe.

Pero también es válido, a la inversa, lo siguiente: si el mundo fuese infinito, tampoco podría poner límites al Dios infinito, que está en todas las cosas. Es decir: la fe en Dios es compatible con distintos modelos del universo. Y los apologistas teológicos van tan errados como sus adversarios antiteológicos.

2. Sin embargo, la pregunta de cuál es el último origen del mundo y del hombre -¿qué había antes de la explosión inicial y antes del hidrógeno?- sigue siendo una pregunta que el hombre no puede soslayar y que lleva directamente a la pregunta fundamental (según Leibniz y Heidegger) de la filosofía:

¿Por qué hay algo y no, al contrario, nada?

El científico, que carece de competencia más allá del horizonte de la experiencia, no puede responder a ella; pero -porque le resulte molesta (como también muchas veces al filósofo)- no debe rechazarla por inútil o incluso absurda. ¿Quién podría demostrar que no tiene sentido preguntar justamente por el sentido de la totalidad?

3. El lenguaje de la Biblia no es un lenguaje científico, que describe (26) hechos, sino un lenguaje metafórico. La Biblia no quiere dar fe de determinados hechos científicos, quiere interpretarlos.

Los dos relatos bíblicos sobre la creación -el primero escrito hacia el año 900 y el segundo hacia el 500 a.C.- no informan sobre los orígenes del universo en el sentido moderno, científico.

Pero, eso sí, dan un testimonio de fe sobre su origen último, que las ciencias de la naturaleza no pueden ni confirmar ni refutar.

Y ese testimonio reza: en el inicio del mundo no hay azar ni arbitrariedad, no hay demonio ni energía ciega, sino Dios mismo, sus buenos designios para con el mundo.

Ese Dios no debe ser entendido ni como el gran arquitecto ni como el hábil relojero que todo lo ensambla desde fuera a la perfección, determinando totalmente su orden.

4. La afirmación de que Dios ha creado el mundo «**de la nada**» no es un enunciado científico sobre un «falso espacio vacío» con «fuerza de la gravedad negativa», pero tampoco implica la autonomía de la nada (un espacio negro y vacío, por así decir) antes o al lado de Dios, sino que es la expresión teológica de que el mundo y el hombre, junto con el espacio y el tiempo, se deben sólo a Dios y a ninguna otra causa.

5. El testimonio de fe de los relatos bíblicos de la creación y asimismo los frescos de Miguel Ángel responden, con imágenes y metáforas de su tiempo, a preguntas que también para el hombre de hoy son irrecusables, unas preguntas a las que las ciencias de la naturaleza, con su método y su lenguaje, no pueden dar respuesta. Y éste es el mensaje de la primera página de la Biblia:

- El Dios bueno es el origen de todo lo que existe.
- Dios no compite con ningún principio contrario malo o demoníaco.
- El mundo, en su conjunto y en detalle, incluida la noche, la materia, los animales inferiores, el cuerpo humano y la sexualidad, son fundamentalmente buenos.
- La creación del Dios bueno implica de por sí la benigna dedicación de Dios al mundo y al hombre.
- El hombre es, pues, la meta del proceso creador, y precisamente por eso tiene a su cargo el cuidado del mundo que le rodea, de la naturaleza.

Con esto ha quedado claro que creer en un Dios creador del cielo y de la tierra, o sea, del universo entero, no significa decidirse por uno u otro modelo del universo, por una u otra teoría cósmica (ya sean verdaderas o falsas).

Pues cuando hablamos de Dios estamos tratando de la condición previa a todos los modelos del universo y al universo mismo.

Por tanto, creer en Dios, creador del cielo y de la tierra, no (27) significa creer en unos mitos de tiempos remotos, ni tampoco significa aceptar la actividad creadora de Dios tal y como la pintó Miguel Ángel en la bóveda de la Capilla Sixtina. Aquí no hay cabida para la imaginación.

Y las imágenes no son ni más ni menos que imágenes.

Creer en el creador del mundo significa aceptar, con esclarecida confianza, que el mundo y el hombre no quedan sin explicar en su causa última, que el mundo y el hombre no han sido arrojados absurdamente de la nada a la nada, sino que, en su totalidad, están plenos de sentido y de valor, que no son solamente caos sino cosmos: porque tienen en Dios -su causa última, su autor, su creador- una primera y última seguridad.

Y esta idea capital también se ve expresada en las imágenes del gran Miguel Ángel. Respecto al principio de todos los principios, al origen de todos los orígenes, podemos, por tanto -pues aquí se trata de Dios mismo-, servirnos de esa palabra aplicada tan abusivamente por los teólogos a todo lo irracional: la palabra *mysterium*: «Dios como misterio del mundo» (Eberhard Jüngel).

Sin embargo, es importante saber que nadie me impone por la fuerza esa fe.

Yo puedo decidirme por ella con toda libertad. Pero, una vez que me he decidido, esa fe transforma mi posición en el mundo, transforma mi posición frente al mundo: fortalece mi confianza básica en esta tan ambivalente realidad y concreta mi confianza en Dios.

No obstante, la pregunta por el *Deus creator et evolutor* está necesitada de una respuesta más detenida, sobre todo con vistas a los últimos resultados de la biología.

No es posible soslayar la siguiente pregunta, tan importante para el hombre de hoy: «¿Cómo fue el origen de la vida?».

6. **La transición a la vida: ¿una intervención del Dios creador?**

Dios, hombre y mundo tienen que ser vistos hoy -la teología escolar ha allanado exteriormente, pero no solventado, el conflicto con las ciencias de la naturaleza- a la luz de la evolución.

Todavía en 1950, en la encíclica *Humani generis*, Pío XII quería obligar a la Iglesia y a la teología a afirmar que la humanidad entera había salido de una primera pareja humana, con el fin evidente de mantener la interpretación literal del relato bíblico del pecado original.

Estado original perfecto-pecado-redención: ¿tres etapas históricas?

Como si no hubiera que distinguir aquí también entre expresión lingüística, símbolos, formas de expresión y la cosa en sí.

Como si el capítulo tercero del Génesis (el relato sobre la caída del hombre) no se refiriese, en lugar de a una sola (28) primera pareja de hombres, al hombre en general. Como si hubiese habido alguna vez un mundo sin instintos y sin muerte, sin devorar y sin ser devorado.

De la cosa en sí, de la implicación de todos los hombres en la culpa y en el pecado, se hablará más tarde.

Pero la idea -que no se halla ni en la Biblia hebrea ni en el Nuevo Testamento, sino que fue propagada por el Padre de la Iglesia san Agustín- de un **pecado original hereditario**⁴ transmitido mediante procreación sexual (por lo que deberían ser bautizados los recién nacidos) ya no se puede mantener, aunque sólo sea por el hecho de que nunca existió una pareja humana que pecase por toda la humanidad.

El teólogo Karl Schmitz Moormann, especialista en Teilhard de Chardin, tiene razón cuando dice: «La teoría clásica de la redención es prisionera de una visión estática del mundo en la que al principio todo era bueno y en la que el mal no llegó al mundo sino a través del hombre.

Esa visión tradicional de la redención como reconciliación y rescate de las consecuencias de la caída de Adán es absurda para todo aquel que conozca el trasfondo evolutivo de la existencia humana en el mundo actual»⁵.

Por otra parte, a muchos coetáneos les causa menos dificultades el relato bíblico de la creación, el trabajo de seis días (entendido ya muy metafóricamente), que la ulterior historia de la salvación (que Miguel Ángel sólo trató someramente) y los milagros bíblicos.

He aquí sus dificultades: ¿no es la historia del mundo, desde el principio hasta el fin, una evolución coherente, lógica, en la que todo se rige por la ley -terrenal- de causa y efecto y cada paso sigue claramente al anterior?, ¿dónde queda ahí la posibilidad de una intervención especial, de un entrometimiento de Dios?» .

Precisamente en lo relativo a los **orígenes de la vida**, la biología de las últimas décadas se ha apuntado tan sensacionales éxitos que hoy se puede afirmar que la teoría de la evolución de Darwin está fundamentada físicamente -no sólo en el plano de la célula viva, sino de la molécula- y comprobada experimentalmente: mediante la biología molecular, que viene a ser, desde mediados de siglo, como la nueva base de la biología.

Darwin ya manifestó su esperanza de que un día se pudiese comprobar que el principio de la vida es parte o resultado de una ley general.

Pero lo que parecía un sueño hace pocos decenios se ha convertido en realidad: la **biología molecular** de nuestros días parece haber hallado esa ley.

La biología sufrió así una revolución como poco antes la física con la mecánica cuántica.

Hoy sabemos que los portadores elementales de vida son dos clases de macromoléculas, a saber, ácidos nucleicos y proteínas.

Las cadenas de moléculas de los ácidos nucleicos (ADN, ARN), sobre todo (29) en el núcleo de la célula, constituyen la central que todo lo dirige.

Contienen, en cadena, todo el plan de formación y de funcionamiento de cada uno de los seres humanos, un plan que está en clave (un «código genético» que consta de sólo cuatro letras) y es transmitido de célula a célula, de generación en generación.

Por su parte, las proteínas (estructuras múltiples de aminoácidos) reciben esa «información»: ellas son las que cumplen las funciones de la célula viva, funciones que les fueron encomendadas a través de esas instrucciones de formación y de funcionamiento.

Así funciona, pues, así se propaga la vida: un mundo maravilloso en el plano más elemental, un mundo en que, en un espacio reducidísimo, las moléculas llevan a cabo los cambios ya muchas veces en una millonésima de segundo.

Pero, sea cual fuere la explicación que se dé a la transición a la vida, esa transición se basa en una **autoorganización de la materia**, de la molécula.

Pues ésa es en realidad la causa del «ascenso» de la evolución, de formas primitivas a formas cada vez más elevadas, por lo que en lugar de teoría de la descendencia tendría que haber recibido el nombre de teoría de la ascendencia: ya a nivel de la molécula impera el principio, que Darwin comprobó por primera vez en el mundo de las plantas y de los animales, de la «selección natural» y de la «supervivencia de los «más aptos», un principio que impulsa inconteniblemente hacia arriba la evolución a costa de las pocas moléculas aptas.

Tras estos últimos descubrimientos de la biofísica, a la vista de esa materia que se organiza a sí misma, de una evolución que se regula a sí misma, no se ve por qué razón haría falta la intervención de un Dios creador: con esas condiciones materiales previas, el surgimiento de la vida es un acontecer que se desarrolla enteramente

conforme a unas leyes internas; el paso de lo no vivo a lo vivo tuvo lugar de manera continua, o, más exactamente, de manera casi continua.

Se pone aquí de manifiesto la misma problemática que en la mecánica cuántica: falta de precisión, de nitidez, casualidad en los procesos aislados.

Así, se echa de ver una curiosa ambivalencia: el proceso total de la evolución biológica está determinado, dirigido, por leyes, es necesario.

Pero, sin embargo, muchas veces la evolución hacia formas más elevadas se ha hallado ante una encrucijada y muchas veces la naturaleza ha recorrido ambos caminos (por ejemplo, a un mismo tiempo, el que lleva a los insectos y el que lleva a los mamíferos).

Es decir: los sucesos aislados son indeterminados, «**casuales**» en la **sucesión temporal**.

Es decir: los caminos que sigue la evolución en cada caso individual no están fijados de antemano. Son casuales los súbitos y microscópicos cambios transmitidos por herencia (mutaciones), (30) que, mediante un crecimiento o una elevación brusca, producen también en el terreno macroscópico cambios súbitos y nuevas formaciones.

La vida se desarrolla, pues, según «el azar y la necesidad» (Demócrito).

Ése es el título que Jacques Monod, biólogo y Premio Nobel francés, dio a su libro más conocido (1970), en el que el autor concede la prioridad decididamente al azar:

«El puro azar, sólo el azar, la libertad ciega, absoluta, como base del maravilloso edificio de la evolución»⁶.

¿**Todo es, pues, casualidad?** ¿Y por eso no existe la necesidad de un creador y conservador de ese edificio, como piensa Monod?

El biofísico alemán Manfred Eigen, también Premio Nobel, formuló la tesis contraria, compartida hoy en gran medida por los biólogos, en su libro *El juego* (1975), que lleva el subtítulo «**Las leyes naturales dirigen el azar**»⁷.

O, como escribe Eigen en el prólogo de la edición alemana de Monod: «Por mucho que la forma individual deba su origen al azar, el proceso selectivo y evolutivo es una necesidad ineludible. Y no más. O sea, no una misteriosa «propiedad vital», inherente, de la materia, que determinará finalmente el curso de la historia. Pero tampoco menos: no **sólo** azar»⁸.

¿Así que Dios juega a los dados? «Ciertamente», responde, enlazando con Eigen, el biólogo de Viena Rupert Riedl, «pero siguiendo sus reglas de juego. Y sólo la distancia que media entre ambos extremos nos da sentido y libertad al mismo tiempo»⁹.

Entonces, continúa Riedl, como explicación de la evolución, de la «estrategia de la génesis», azar y necesidad, indeterminación y determinación, y hasta materialismo e idealismo son falsas alternativas.

La «teoría del caos» -las ciencias abstractas (y los medios de comunicación) sienten inclinación por los nombres dramáticos- tampoco cambia mucho en todo esto (pues, como es sabido, esa teoría también presupone un orden), la pregunta «¿Juega Dios a la ruleta?» (así se titula en alemán el ingenioso libro de Ian Stewart) debe recibir por tanto una respuesta análoga.

La respuesta de ese matemático británico da qué pensar, sin embargo: «Un ser infinitamente inteligente con sentidos perfectos -Dios, el «entendimiento profundo» o *Deep Thought*- podría, en efecto, estar en situación de predecir exactamente cuándo se desintegrará un átomo y cuándo abandonará su órbita un determinado electrón.

Pero nosotros, con nuestras limitadas facultades e insuficientes sentidos, jamás seremos capaces de dar en el *quid*»¹⁰.

Pero aunque Dios juegue a los dados ajustándose a unas reglas, el hombre de hoy se sigue planteando la pregunta: «¿Juega aquí Dios a llos dados?»

La materia que se organiza a sí misma, la evolución que se (31)regula a sí misma, ¿no convierte en superflua la hipótesis de la existencia de Dios?».

7. ¿Fe en el creador en la era de la biología?

Ante todo, hay que puntualizar:

- Una hipótesis sin fundamento sería -y en esto hay que dar la razón a Monod y a otros biólogos- **postular la existencia de Dios** a causa de la transición de la materia inerte a la biosfera o a causa de la indeterminación molecular; sería éste otra vez ese pobre Dios que sirve para rellenar lagunas.

- Pero una hipótesis sin fundamento es también **excluir la existencia de Dios** a causa de esos resultados de la biología molecular. Las ciencias de la naturaleza, lo mismo que no aportan pruebas de la existencia de Dios, tampoco postulan que el hombre «no necesita creer en Dios».

Por eso podemos ahora responder constructivamente a la pregunta «¿Crear en Dios creador en la era de la biología?».

Al igual que el cosmólogo, el biólogo se halla ante una **alternativa existencial**:

O bien se dice que no a una causa, sustento y meta últimos de todo el proceso evolutivo: en ese caso hay que aceptar lo absurdo de todo el proceso y el total abandono del hombre en cosmos y bios, como hizo consecuentemente Monod.

O bien se dice que sí (como muchos biólogos) a una causa, sustento y meta últimos, y se puede entonces, si no demostrar por el proceso mismo, sí suponer con confianza que todo el proceso está dotado de un sentido fundamental.

Y la pregunta por el misterio de la materia, de la energía, de la evolución, la pregunta por el misterio del ser «¿por qué hay algo y no nada?» tendría entonces una respuesta.

Pues: «El misterio no es el **modo** de la evolución, sino el hecho de la evolución», como dice el científico Hoimar von Ditfurth: «Estamos empezando a entender cómo tiene lugar esa evolución.

Pero nuestra ciencia tiene que admitir su incompetencia cuando preguntamos por qué existen esa evolución y su orden»¹¹.

Habría que evitar, naturalmente, mezclar el saber científico y la fe religiosa: no es cuestión de atribuir al proceso evolutivo, como hizo Teilhard de Chardin llevado de motivos (perfectamente loables) éticoreligiosos, la tendencia a un estado final Omega y, de esa manera, dotarlo de un sentido.

Ese sentido, digámoslo claramente, no puede aportarlo la ciencia sino únicamente la fe religiosa.

Yo he abogado por aceptar un «Alfa» como «causa» de todo y abogaré también por (32) aceptar una «Omega» como «meta» de todo. Pero tiene que quedar claro que es una aceptación «más allá de la ciencia».

Pero si esto está claro, entonces la respuesta a la pregunta por la relación entre la fe en el creador y el origen de la vida sólo puede ser la siguiente:

1. A juicio de relevantes biólogos, la **intervención inmediata sobrenatural de Dios** en los orígenes de la vida - ¡y, analógicamente, de la mente humana!- es más innecesaria que nunca. Visto desde una perspectiva científica, el proceso de la evolución ni incluye ni excluye de por sí una causa última, un creador y un guía (Alfa) y un último sentido-meta (Omega).

2. Pero el biólogo que asume su condición humana también se plantea la pregunta existencial del hombre por **la razón última y por el sentido y la meta de todo el proceso**. ¿Por qué y para qué todo ello? Esa pregunta no admite respuesta científica sino que exige una decisión existencial.

3. Tal **decisión** es, otra vez, una **cuestión de confianza razonable**: o se acepta la ausencia de una causa, sustento y sentido últimos, o bien se acepta una causa, sustento y sentido últimos de todo, un creador, guía y consumidor del proceso evolutivo.

Sólo el sí lleno de fe a una causa última, a un último sustento y sentido puede responder a la pregunta por el origen, mantenimiento y meta del proceso evolutivo y dar así al hombre la esperanza de una última y confiada seguridad.

Con esto estamos preparados para responder a la pregunta, igualmente difícil, sobre determinados atributos de Dios.

Pues esto ha pasado a ser hoy, efectivamente, una auténtica pregunta para muchos creyentes:

«¿Se puede creer en un Dios Padre, en un Dios todopoderoso?».

8. ¿Creer en Dios, «Padre» «todopoderoso»?

Ya hace tiempo que se tienen muchas reservas frente a un ser «todopoderoso» que se ocupa directamente de todo y que después, con los progresos de la Edad Moderna, sólo es concebible, en el mejor de los casos, como un ser de atribuciones limitadas, que ayuda obrando milagros en casos determinados.

Sí, quién no va a poner reparos a un Dios a quien, en la naturaleza y en la historia, se recurre siempre que no encontramos salida con nuestra ciencia, nuestra técnica, nuestra economía y nuestra política, o siempre que no conseguimos solucionar nuestros problemas personales?

Sería ése un Dios que, con el progreso intelectual y material y el desarrollo de la psicología, resulta cada (33) vez menos necesario intelectualmente, más superfluo también en la vida práctica y, por tanto, cada vez más inverosímil.

Pero yo, además, confieso que después de Auschwitz, del Gulag y de las dos guerras mundiales me resulta más imposible que nunca hablar con toda naturalidad del «Dios todopoderoso» que, detentador de un poder «absoluto», y «des-ligado» por tanto, alejado de todo sufrimiento, sin embargo lo dirige todo, lo hace todo o, al menos, podría hacerlo todo si quisiera, pero que viendo las enormes catástrofes naturales y los crímenes de los hombres no interviene sino que permanece callado, callado, callado...

«**Todopoderoso**» (en griego *Pantokrátor*, «dominador de todo»; en latín *omnipotens*, «todopoderoso»): este atributo no expresa ante todo el poder creador de Dios, sino su superioridad y su inmenso poder operativo, al que no se opone ningún principio, de género numinoso o político, ajeno a él.

En la traducción griega de la Biblia hebrea se utiliza esta palabra para trasponer el término hebreo *Sabaotb* («Dios de los ejércitos»), mas en el Nuevo Testamento -salvo en el Apocalipsis (y en un pasaje de Pablo)- esto llama la atención, se evita su empleo.

Pero después, en la patrística, ese atributo divino pasó a ser expresión de la exigencia de universalidad del cristianismo en nombre del Dios único, y en la Escolástica se convirtió en objeto de muchas especulaciones sobre lo que Dios puede y (por ser en sí imposible) no puede.

Cuando se siguen proclamando constituciones de Estados modernos «en nombre de Dios todopoderoso», no sólo encuentra así una legitimación el poder político sino que al mismo tiempo se fija un límite a la absolutización del poder humano.

Sólo una fe razonada en Dios es una respuesta, con fundamento último, al «complejo de Dios» (Horst Eberhard Richter), al delirio de omnipotencia del hombre. Por otra parte, en el credo (y en muchas plegarias oficiales) podrían anteponerse al predicado «todopoderoso», tomando como fuente el Nuevo Testamento, otros atributos más frecuentes y más «cristianos»: Dios «sumamente bondadoso» o también (como en el Corán) «sumamente misericordioso».

O simplemente «Dios amoroso», como expresión de lo que, desde un punto de vista cristiano, es seguramente la descripción más profunda de Dios: «**Dios es amor**» (1 Jn 4, 8.16).

La cuestión de Dios y el sufrimiento humano la trataremos después por separado. Pero después de todo lo que ya sabemos, no debemos presuponer sin más, como en la Edad Media o incluso en la época de la Reforma, un Dios que está «por encima» o «fuera» del mundo: (34)

1. Si, dada la situación de la época moderna (Hegel y sus secuelas), hay que concebir a Dios con esa concepción unitaria de la realidad propia de la época moderna, entonces sólo puede concebirse a **Dios en el mundo** y al **mundo en Dios**, entonces no se puede entender el obrar de Dios en el mundo al modo de lo finito y relativo sino sólo como lo infinito en lo finito y lo absoluto en lo relativo. Por eso:
2. Dios no actúa en el mundo desde arriba o desde fuera, como motor inmóvil, como arquitecto o relojero, sino que actúa desde dentro, como la más real realidad dinámica, en el proceso evolutivo del mundo, proceso que él hace posible, que él dirige y consume.
No actúa por encima del proceso del mundo, sino en el proceso del mundo: en los hombres y las cosas, con ellos y bajo ellos.
Él mismo es origen, centro y meta del proceso del mundo.
3. Dios no actúa sólo en determinados puntos o en determinadas lagunas, especialmente importantes, del proceso del mundo, sino que actúa como el sustento primigenio, **creador y perfecto**, y por tanto como el guía del mundo, inmanente y superior al mundo, **respetando plenamente las leyes de la naturaleza**, cuyo origen es él.
Él es el sentido y la razón, que todo lo abarca y todo lo dirige, del proceso del mundo, pero que sólo puede ser aceptado por la fe.

Pero si sé todo esto, quizá pueda entonces, con prudencia pero también con una «segunda ingenuidad» (Paul Ricoeur), hablar de Dios «Padre que está en los cielos», quizá pueda alzar tranquilamente los ojos al firmamento, al cielo, que, en su inmensidad, claridad y belleza, fue siempre el símbolo real de Dios y que - precisamente para los que poseen una formación científica- puede seguir siéndolo hoy también.

Pues yo sé que Dios, tal y como lo entendemos hoy, no es hombre, no es persona como nosotros, sino infinitamente más que persona.

Pero de tal manera que Dios no se convierta simplemente en un principio abstracto, apersonal, impersonal, en algo menos que una persona. Dios es, antes bien, **transpersonal**, **suprapersonal**: infinito incluso en todo lo finito, **espíritu puro**.

Él, el infinito e inaprehensible, es el mar que (pese al «hombre loco» de Nietzsche) no puede ser bebido hasta el final, es el horizonte que no puede ser borrado, es el sol del que no se pueden desencadenar la tierra ni el hombre...

Pero si sé que Dios es la realidad infinita que todo lo abarca y todo lo dirige, una realidad que no se puede concebir separada pero sí distinguida de mi realidad finita, puedo reconocer que no carece de sentido ver en esa amplia realidad espiritual un interlocutor, que todo lo abarca y todo lo fundamenta, pero a quien puedo **hablar** fuera o dentro de mí.

Entonces, si bien con respetuosa veneración, (35) puedo decirle «tú» a ese ser infinito que me abarca y -tal y como lo han hecho personas de todos los continentes en la varias veces milenaria tradición judeo-cristiano-islámica- puedo también orar: alabando y muchas veces exponiendo mis quejas, dando gracias, pidiendo y, a veces, rebelándome con indignación.

«Pero ese Dios Padre ¿es una **figura** enteramente masculina?» .

A este respecto, impulsado por los estudios de las teólogas feministas, hoy sé mejor que nunca que ese Dios no es varón, que no es ni masculino ni femenino, que trasciende la masculinidad y la femineidad, que todos los conceptos que aplicamos a Dios, incluida la palabra «padre», son sólo analogías y metáforas, sólo símbolos y claves, y que ninguno de esos símbolos «fija» a Dios de tal manera que en nombre de ese Dios patriarcal se pueda impedir, por ejemplo, la liberación de las mujeres en la sociedad y la ordenación de las mujeres en la Iglesia.

Pero si sé que Dios es el misterio indecible de nuestra realidad que abarca y suprime positivamente todas las oposiciones de este mundo (*coincidentia oppositorum*, como lo llamó Nicolás de Cusa), entonces, si se tiene en cuenta que los hombres no disponemos de nombres superiores a los nombres humanos y «padre» o «madre» nos dicen más que «lo absoluto» o «el ser en sí», entonces podemos rezar otra vez, con toda sencillez y al mismo tiempo postpatriarcalmente -o sea, incluyendo la calidad materna de Dios- como Jesús nos enseñó a rezar hace casi dos mil años: «Padre nuestro».

Pero hoy muchos preguntan también: «Lo que creen los cristianos basándose en los escritos de las dos Alianzas, la Antigua (Dios Creador) y la Nueva (Dios Padre, que se ocupa de su creación), ¿tiene que ser tan completamente distinto de lo que han aprendido de sus maestros otras religiones?».

Respuesta: ¡No! Y he aquí por eso, al final de este primer capítulo, un importante panorama interreligioso:

9. La común fe en Dios de las tres religiones proféticas

Lo aquí expuesto sobre la manera de entender a Dios y a la creación no es sólo válido para el cristianismo.

También el judaísmo y el Islam creen en Dios todopoderoso, creador del cielo y de la tierra. Judaísmo, cristianismo e Islam constituyen, como sabemos, las tres religiones proféticas que creen en un solo Dios, el Dios de Abrahán.

Más importante aún que la proveniencia de la misma región del Próximo Oriente y del mismo grupo de lenguas semíticas es para el judaísmo, el cristianismo y el Islam la comunidad básica de su fe:

- **la fe en un solo Dios, el Dios de Abrahán**, patriarca común, (36) quien según las tres tradiciones fue el gran testigo de ese Dios único, vivo y verdadero;

- una **visión de la historia**, no en ciclos cósmicos sino **orientada hacia una meta**: una historia universal de la salvación, que, desde su comienzo con la creación por obra de Dios, avanza a través de los tiempos, dirigiéndose -también para cada individuo humano- hacia un final en la plenitud de Dios;

- la **predicación profética** y la Revelación, depositada de una vez para siempre en los escritos sagrados, y normativa para todos los tiempos;

- la **ética fundamental** de un humanismo elemental, basada en la fe en el único Dios: las diez (o las correspondientes) «palabras» o «mandamientos» como expresión de la voluntad de Dios.

Aquí tenemos un núcleo, una base común para una **ética universal de las religiones universales**, de lo cual también existen paralelos en las otras religiones.

Dicho con una sola frase: judaísmo, cristianismo e Islam, esas tres religiones abrahámicas, forman el **movimiento universal y monoteísta** de orientación ética, nacido en el Próximo Oriente semítico y dotado de carácter profético.

Y es urgente que esas tres religiones hagan un esfuerzo común en pro de la paz, la justicia y la libertad, en pro de la dignidad y los derechos humanos, sin el fanatismo religioso que amenaza constantemente: una tarea tanto más urgente a la vista de las corrientes fundamentalistas que van ganando terreno en las tres religiones.

Pero aquí, como es natural -yo sólo lo insinúo-, habría que incluir también las religiones de origen indio y chino.

Pues ellas también creen en un absoluto, en una suprema y última realidad: Brahman en la tradición hinduista, Dharma, Dharmakaya o Nirvana en la budista, Tao o T'ien/Cielo en la tradición china.

La exposición detallada de las coincidencias y las diferencias entre las religiones de los tres diferentes sistemas -de orígenes semítico, indio y chino- formaría parte de una teología sistemática de las religiones universales.

En lo que toca a nuestro primer artículo de la fe sólo hay que insistir en un punto: no debemos dejarnos engañar por el politeísmo, real o aparente, de las religiones de la corriente india y china.

Cuando los indios, los chinos o los japoneses entran en una iglesia barroca bávara o italiana, la impresión que reciben no es precisamente la de una religión monoteísta.

A la inversa, todos esos diferentes demonios y dioses de la India, de China o del Japón, son claramente distintos de la única realidad última.

También las religiones de origen chino e indio conocen y reconocen algo último, Supremo o (37) sumamente Profundo que determina toda realidad, ya sea como persona dominante o inmanente, ya sea como principio sobresaliente y determinante.

- La **religión china** dispone desde tiempos remotos de dos denominaciones para designar a Dios: de una parte, «Dios de las alturas» (Shang-ti), el supremo dominador de todos los dioses y espíritus anímicos; de otra parte, «Cielo» (T'ien): un poder (orden, ser) cósmicomoral, dotado de inteligencia y voluntad, que dirige sin partidismos el

destino de todos los hombres; ambos nombres se unen para designar al ser único supremo, al poder que todo lo trasciende.

En el taoísmo chino, esa realidad última y trascendente está representada por el Tao («el Camino»).

- En **las religiones hinduistas**, desde la época de los *Upanishads* se considera última realidad el Brahman que todo lo abarca, al que el hombre accede por la vía de la concentración mística, por más que esa fe esté vinculada a una pléthora de mitos antropo-mórficos y personalistas.

Por supuesto: pese a todos los elementos comunes, no hay que borrar las diferencias entre las religiones, y entre las tres religiones proféticas que creen en el Dios de Abrahán también hay diferencias esenciales.

El judaísmo está concentrado en el pueblo de Dios y en la tierra prometida, el cristianismo, en el Mesías e Hijo de Dios, el Islam, en la palabra y el libro de Dios.

Pero de esas diferencias hay que hablar hoy, no con espíritu triunfalista y con devoto fanatismo sino con espíritu de avenencia y de paz.

Y si en los capítulos que siguen voy a concentrarme en lo específicamente cristiano, pondré todo de mi parte por evitar cualquier apariencia de antijudaísmo o antiislamismo.

Me esforzaré por exponer lo específicamente cristiano de forma que judíos y musulmanes no se sientan rechazados sino invitados a, por lo menos, entender un poco mejor el camino, tal vez a recorrerlo durante algún tiempo.

Que la fe en el Dios único tiene consecuencias para la ética es algo que ya ha quedado claro.

En una época de transición como la nuestra, en la que muchos (sobre todo intelectuales y personas en posiciones clave) se han contagiado de ese «cinismo universal y difuso», en un mundo en que tantos valores parecen desgastados, tantas convicciones venales, la fe en algo mejor casi perdida, la moral sustituida por la defensa de los propios intereses, será necesario, para que la humanidad pueda sobrevivir, adoptar y vivir una actitud básica alternativa, una actitud ética. ¿En qué basarla?

Si tengo una confianza razonable en Dios, poseo, en mi calidad de hombre, un «punto arquimedeeo», un punto de apoyo fijo, desde el cual puedo al menos determinar, mover (38) y cambiar «mi mundo».

Un Absoluto al que puedo asirme.

La libre vinculación a ese Absoluto me regala la gran libertad frente a todo lo relativo de este mundo, por muy importante, por muy poderoso que ello sea.

Sólo ante ese Dios soy responsable en último término y no ante el Estado o la Iglesia, ante un partido o una empresa, ante el papa o cualquier líder.

Punto de anclaje de una actitud básica alternativa ética es, pues, esa fe en Dios.

Su módulo es -como veremos en el próximo capítulo- la palabra de Dios, su vitalidad, el espíritu de Dios.

Su centro es la libertad y el amor, y su ápice -quizás también para algunos hombres de hoy-, nueva esperanza y alegría de vivir. (39)

II

JESUCRISTO: NACIDO DE UNA VIRGEN E HIJO DE DIOS

Evolución (de la que hemos hablado hasta ahora) y **Encarnación** (de la que hablaremos en lo que sigue): ¿cómo se pueden unir ambos conceptos?

La evolución, como se ha ido viendo cada vez más claramente a lo largo de nuestro siglo, es un concepto universal que abarca toda la realidad de universo, vida y hombre, de cosmogénesis, biogénesis y antropogénesis.

O sea, concretamente:

- la **cosmogénesis**: la evolución no se refiere sólo a la historia de la evolución biológica sino a la totalidad de la evolución cósmica, a la historia del universo que comenzó con el Big Bang hace unos 15.000 millones de años;

- la **biogénesis**: las primeras formas de vida también se han desarrollado a partir de las fases precedentes de la materia inerte, como ya consigue explicar en gran parte la microbiología;

- la antropogénesis: ni que decir tiene que también el hombre se ha desarrollado a partir de formas inferiores de vida, y si no se destruye a sí mismo, seguirá posiblemente desarrollándose, aunque en períodos de tiempo extraordinariamente grandes, de forma que el hombre actual no debería ser entendido como meta, como cumbre de la evolución y «corona de la creación».

Pero lo que todo esto quiere decir es que no hay una cesura fundamental en el proceso evolutivo. No hay una división de este mundo en dos mitades, como si en una de ellas rigieran exclusivamente las leyes de la naturaleza y en la otra la intervención inmediata de un creador divino.

De ahí la pregunta: «¿A qué viene esa encarnación divina en tal evolución cósmico-biológico-antropológico, ese evento absolutamente particular en un acontecer tan universal?»

¿O sería posible (41) imaginar una encarnación que no parte del supuesto ingenuamente religioso de una milagrosa "inter-vención" divina?

¿Una encarnación que no interrumpe el decurso causal, que no implica una "bajada" inmediata y "sobrenatural" al proceso que normalmente transcurre sin interrupciones y conforme a las leyes de la naturaleza?». Sin embargo, en el Símbolo de los Apóstoles aparece ya una primera y casi insuperable dificultad:

1. ¿Crear que nació de una virgen?

También en lo que concierne a este artículo de la fe, muchas personas no piensan tanto en definiciones dogmáticas como en imágenes religiosas. Imágenes de la encarnación, de la anunciación a María y de la natividad de Jesús.

¿Quién no conoce el cuadro, un clásico de la historia del arte, de la anunciación a María que, medio siglo antes que los frescos de Miguel Ángel -entre 1436 y 1445-, pintara en el muro de una celda del monasterio de San Marcos de Florencia, entonces recién construido -escena amplia pero de perfecta armonía interior- Fra Giovanni da Fiesole, llamado, después de su muerte, Fra Angélico?

«Beato Angélico»: el único artista que la Iglesia haya beatificado jamás.

«Beato» no, naturalmente, porque en la transición del bello estilo, suave y refinadamente cortesano, de las estribaciones del gótico internacional al temprano Renacimiento italiano sustituyera el fondo dorado por el paisaje, y la pintura de superficies por la perspectiva, científicamente correcta, y por la plasticidad de las figuras, ni porque para él los detalles decorativos fueran menos importantes que la sencillez clásica.

«Beato», antes bien, porque en la Florencia, tan amante de los placeres, de Cosme de Médicis pintó con intacto y callado recogimiento para la meditación de los frailes.

Desde la perspectiva, perfectamente lograda, de un pórtico de columnas similar al patio de San Marcos, y en una armonía de tonos claros absolutamente singular, se ven en la pared de la celda dos delicadas figuras sumidas en íntima conversación: a la izquierda, en finos pliegues rosados, con alas de espléndidos colores, el ángel; a la derecha, sentada en un escabel, con túnica rojo claro y capa azul, la Virgen María, humildemente intimidada por el saludo del ángel y por lo que ese saludo pueda significar: «Has hallado gracia delante de Dios.

He aquí que concebirás y darás a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús» (Lc 1,30 s.).

A ese arte se le llamó ya muy pronto *vezzoso*: amable, delicado, y *ornato*: elegante, refinado, y de gran *facilitá*. (42)

En cualquier caso, ese arte combina la fe ingenua de la Edad Media con un decorado que posee la sencilla elegancia del primer Renacimiento.

Un *hortus conclusus*, un jardín floreciente, separado de los elevados árboles del fondo por unos maderos: símbolo evidente de la encarnación de Jesús, sin obra de varón, en la Virgen María.

Un cuadro en la frontera entre el día y el sueño...

«Pero», oigo decir al hombre de hoy, «eso es más sueño que día.

Más imagen que sentido racional.

Más mito que *logos*.

¡No querrá usted que contengamos la respiración, por así decir -como la naturaleza en el cuadro de Era Angélico-, para no perturbar el solemne instante!

¡No va a querer usted, con esa escena devota -sin duda alguna de rara belleza- del *Quattrocento*, embaucarnos ahora, en pleno siglo xx, para que hagamos profesión de fe en "Jesucristo... que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo (*conceptus de Spiritu Sancto*), y nació de santa María Virgen (*natus ex Maria Virgine!*)!"».

Pero quizá pueda yo aquí, en mi condición de teólogo y en vista de lo dificultoso de la cuestión, recurrir, en busca de ayuda, a la psicología y sobre todo al psicoanálisis.

Pero... ¿debo hacerlo?, ¿puedo hacerlo?

2. Fe en Cristo en la era de la psicoterapia

Como es sabido, Freud tenía un gran rival en la psicoterapia, un rival que atribuía más importancia a la religión, y que se había vuelto ateo debido al materialismo de las ciencias de la naturaleza: el suizo **Carl Gustav Jung**, fundador de la «psicología compleja».

Jung, en muchos escritos, se ha apropiado precisamente de los símbolos de la fe cristiana con el fin de conocer las estructuras profundas psíquicas que en ellos se ponen de manifiesto.

Eso vale para el «símbolo» de la virgen que concibe y da a luz un hijo.

Para Jung, el «niño divino», nacido de una Virgen, es un prototipo, una de esas imágenes que han quedado almacenadas en el inconsciente y que habiéndonos sido transmitidas genéticamente desde tiempos remotísimos son comunes a todos los hombres; originariamente, un reflejo de esas reacciones instintivas y psíquicamente necesarias ante determinadas situaciones, y comparable a otros prototipos: la madre, el héroe triunfante, el espíritu maligno, el dragón, la serpiente.

En la terminología de Jung: la imagen del niño divino, salvador, es un arquetipo, un modelo primigenio del alma.

Ese arquetipo se pone de manifiesto en diferentes imágenes y vivencias, procesos y actitudes, especialmente en relación (43) con experiencias muy intensas de la vida humana: nacimiento, madurez, amor, peligro, salvación y muerte.

El célebre concepto de «arquetipo» no fue inventado por Jung.

Se trata, originariamente, de un concepto teológico procedente de la doctrina esotérica gnóstica del *Corpus hermeticum*, localizado en las postrimerías de la Edad Antigua.

Jung lo tomó sobre todo de los escritos del supuesto discípulo de Pablo, Dionisio Areopagita (quien, en los siglos v-vi, transmitió al Occidente la mística oriental) y de la obra de Agustín, quien había fijado las ideas eternas de Platón, como *ideae principales*, en el intelecto divino.

Pero mientras que los arquetipos ideales de Platón y de Agustín son de una extraordinaria y luminosa perfección, los arquetipos de Jung, quien, para sus conclusiones científicas, se basaba en el ejercicio de la psicoterapia y en el estudio de las tradiciones religiosas de antiguos pueblos, tienen una estructura bipolar, ambivalente, ya que presentan un lado luminoso y un lado oscuro.

¿Qué significa, pues, el arquetipo «niño divino, nacido de una virgen», que en todos los tiempos y en todos los pueblos, en los cuentos y en los mitos, en el arte y en la religión, ha encontrado múltiple y variada expresión?

Según Jung, en nuestros sueños y mitos, el niño divino es el gran símbolo de lo «no engendrado», de lo no hecho en nuestra psique individual o colectiva.

A esa figura «virginal» se opone la figura del hombre, es decir, la razón, el entendimiento.

El lenguaje del inconsciente es, evidentemente, un lenguaje metafórico y condicionado por el sentimiento. Los mitos, las sagas, los cuentos, son una especie de sueños objetivados.

Ése es el caso del niño divino. Se trata de un arquetipo y, como todos los demás arquetipos, una fuente inagotable de remota sabiduría acerca de las más profundas relaciones entre el hombre, el mundo y Dios.

Visto así, no es de extrañar que el símbolo del niño divino, nacido de una virgen, aparezca también en la Biblia, si bien, eso llama la atención, no en la Biblia hebrea.

Pues en la célebre profecía sobre el niño Emmanuel, en el Libro de Isaías (7,14), sólo se habla de una «joven» (en hebreo, alma) que parirá un hijo al que dará el nombre de «Emmanuel»: «Dios con nosotros».

Por su parte, en la versión griega de la Biblia hebrea se traduce (erróneamente) *alma* por *parthénos*, «virgen, doncella», y de esa manera el pasaje ha ido a parar al Nuevo Testamento como «prueba» de la virginidad de la madre del Mesías.

Y así, la imagen del niño divino y de la virgen se halla en el extraño pórtico de acceso a los grandes evangelios de Mateo y Lucas, que son los únicos que ofrecen en el Nuevo Testamento una historia de la infancia de Jesús, con árbol genealógico, con mención expresa de los padres, (44) con una concepción por obra del Espíritu y con el parto de una virgen.

Apenas puede entonces causar extrañeza el hecho de que no pocos teólogos y teólogas de Europa y América se sientan motivados para sacar a la superficie de lo consciente el insospechado tesoro de experiencia inconsciente humana que hay en los escritos bíblicos.

Y quien ya se ocupó intensamente hace más de cuarenta años, siendo estudiante de filosofía, de su compatriota C. G. Jung, no puede sino alegrarse de esa evolución y defender tal actividad contra los inquisidores de Roma y de Alemania, quienes consideran subversiva y peligrosa para la fe una exégesis al servicio de la psicoterapia, y no les sirven de lección las innumerables resoluciones oficiales erróneas en materia de fe y costumbres.

Hay, eso es indiscutible, muchos niveles de sentido en la Biblia. Y por eso tiene que haber también muchas vías de acceso a la Biblia y ningún método es el único y verdadero.

¿Por qué, entonces, dada esa pluralidad de métodos, no va a estar permitido interpretar la Biblia con arreglo a la psicología profunda?

Por eso no cabe sino aceptar lo que ha intentado -después de algunos otros- el teólogo y psicoterapeuta Eugen Drewermann: interpretar la Biblia, y por ende la historia de la infancia de Jesús, en la línea de C. G. Jung, una historia que fue excesivamente dogmatizada por la tradición cristiana y totalmente desmitologizada por la exégesis histórico-crítica.

Se puede estar contento si Drewermann, sirviéndose del psicoanálisis -y sobre el trasfondo del material, elaborado desde hace tiempo desde la perspectiva histórico-crítica, de la historia comparada de las religiones-, consigue que el hombre de hoy comprenda mejor los relatos bíblicos.

A esas imágenes -se trata ante todo de imágenes y no de palabras- Drewermann quiere hacerles hablar lenguaje nuevo.

Tales imágenes deben ayudar al hombre de nuestro tiempo a liberarse del gueto de la angustia existencial y a encontrar la propia identidad.

En los arquetipos y en los sentimientos reside, según Drewermann, lo que une, lo que unifica las culturas y religiones de todos los tiempos y de todas las zonas, mientras que el lenguaje, la razón, los códigos de categorías y valores morales, arraigados como están en una época determinada, son elementos manifiestamente disociativos.

Por lo que concierne a esos relatos arquetípicos, para los que no es adecuada la distanciada investigación histórico-crítica, Drewermann exige que la exégesis bíblica pida ayuda al psicoanálisis y los interprete, con todas las técnicas y con todas las reglas, de manera que el hombre adquiera confianza y se encuentre otra vez a sí mismo.

¿Qué significa todo esto aplicado a la historia de la infancia de (45) Jesús?

En ella se trata de lo mismo: la exégesis inspirada en el método psicoanalítico quiere descubrir los símbolos bíblicos, como el parto de una virgen, con su verdad permanente y supratemporal, para que contribuyan a comprender la fe.

Cuando el Nuevo Testamento describe el nacimiento y la infancia del Salvador, está presentando -son palabras de Drewermann- «con el curso arquetípico de la acción, los estadios que hay que recorrer necesariamente en la vida de todo hombre para, partiendo de Dios, volverse a encontrar a sí mismo en una verdadera vida»:

«**En el propio hombre** (subrayo las palabras capitales) reside, con la condición de que se deje guiar por su propio ser, el milagro del parto de la Virgen; en su propia alma reside la figura, despreciada y tratada de ramera en un principio, de la "madre", que al final, sin embargo, obedeciendo al anuncio del ángel, se revela como la Señora; en él mismo está José, ese hombre obediente, soñador, valeroso, que entiende el mensaje del ángel, y también los Magos que vienen del Oriente siguiendo a una estrella; pero en él está también Herodes, quien obra contra la expresa palabra de Dios y, con la tiranía del miedo, sólo propala matanza y muerte; en él mismo está la orgullosa ciudad de Jerusalén y la humilde aldea de Belén, donde, según antiguas profecías, tiene que nacer la salvación del mundo; en toda alma humana hay lugares adonde se huye, y lugares adonde se es llamado... y todo eso toma forma al mismo tiempo, siguiendo el modelo de la historia de Jesús, para dar el relato-modelo de todo hombre que marcha hacia su encarnación y su humanidad»¹².

Todo esto quiere decir que «cada individuo lleva ante Dios la vocación de ser él mismo un "implantado" (Mesías) de Dios, un "hombre de Nazaret" (Mt 2,23). Siempre es, en efecto, la imagen del sueño y la voz de la razón inconsciente de nuestra alma aquello a través de lo cual oímos la voz de Dios»¹³.

No cabe duda: el método histórico-crítico -que hoy, de todos modos, es una compleja combinación de métodos diferentes, desde la lingüística hasta la sociología- necesita el complemento del psicoanálisis.

Y sin embargo es necesario hacer preguntas aclaratorias:

¿es la Biblia ante todo mito y no historia?,

¿no constituye ya la Biblia hebrea un documento, único en la historia de las religiones, de crítica radical de los mitos, en nombre del único Dios?,

¿no tienen casi siempre los mitos -en la medida en que hay mitos en la Biblia- a la historia como parte integrante, de manera que, contrariamente a lo que sucede en muchas otras religiones, no se trata en este caso de la aparición de lo eterno en el tiempo?

Y el mito, la saga, el cuento ¿tendrán por principio una prioridad frente al *logos*, frente a la palabra?

¿O sea, remitologización en lugar de des-mitologización?

Y por importante (46) que sea el sueño, ¿va a ser superior a la palabra, avanzando, por así decir, a la categoría de clave metodológica de toda la exégesis bíblica?

Frente a un monopolio psicoanalítico en la interpretación de la Biblia, se abren, en cualquier caso, varios interrogantes: sí, seguro, esas historias bíblicas sobre la infancia de Jesús no constituyen hechos biográficos de carácter histórico (o fantástico), y es posible leerlas también como descripciones simbólicas que hoy nos dicen algo sobre nuestras propias posibilidades psicológicas, en la medida en que nos abrimos a lo divino.

Que un psicólogo como Jung sólo pregunte por la verdad psicológica, eso se comprende, ¿pero un teólogo crítico? «Cuando la psicología habla, por ejemplo, del motivo del parto de una virgen», dice Jung, «se está ocupando solamente con el hecho de que existe tal idea, pero no se está ocupando con la cuestión de si tal idea es, en el sentido que fuere, verdadera o falsa.

La idea es psicológicamente verdadera, en la medida en que existe»¹⁴.

Y sin embargo, ¿es lícito separar así la verdad psicológica de la verdad real, histórica?,

¿no tenemos que preguntar una y otra vez a los autores de los textos qué es lo que quisieron decir?,

¿puede el teólogo, por tanto, descuidar o incluso eliminar como irrelevante lo histórico de la Biblia, como si se tratase de los cuentos de Grimm, en los que carece totalmente de importancia el hecho de que «Caperucita» haya existido o no?

Erich Fromm tiene razón cuando comenta críticamente la concepción de Jung de la religión: «Ni siquiera el psiquiatra profesional puede trabajar sin preocuparse de la verdad de una idea..., de lo contrario no está capacitado para hablar de autoengaño o de actitudes paranoicas»¹⁵.

Y por lo que respecta a Drewermann, en cuyos dos grandes volúmenes sobre *Tiefenpsychologie und Exegese* («Psicología profunda y exégesis») no aparece en el índice la palabra «verdad»: las historias bíblicas sobre la infancia de Jesús no pretenden, de seguro, aclarar sino transfigurar el misterio de Jesús; no pretenden demostrar, sino mostrar; no pretenden hablar al entendimiento sino al sentimiento.

¿Pero se excluyen necesariamente la distancia histórica y la emoción existencial?

Y más importante aún: ¿no se apropia uno psicológicamente, con bien poca modestia, de todos esos textos y de todas esas personas que no tienen posibilidad de decir lo que realmente quieren?

María, José y el Niño, los Reyes Magos, Herodes y el ángel, la estrella, la ciudad de Jerusalén, Egipto, Belén y Nazaret: todo, sin excepción, ¿se convierte en -como dice Drewermann- «figuras y zonas de un alma, de un paisaje anímico»? ¹⁶.

No, aquí hay que preguntar: ¿es el sueño realmente el padre de todas las cosas?, ¿no sucede algo más que un mero soñar en esos relatos, (47) fuertemente legendarios, sobre la infancia de Jesús?,

¿son las imágenes realmente más importantes que las palabras, los sentimientos más importantes que los actos?,

¿no se nos comunica allí, con absoluta claridad, un mensaje que contiene bastante más que unas simples instrucciones psicoterapéuticas para encontrar la propia identidad, más que una ayuda para vivir mejor, una ayuda que en caso de necesidad se puede obtener sin la Biblia y directamente de C. G. Jung?

Las revelaciones que Dios hace en la Biblia ¿no están, en su conjunto, más vinculadas a acontecimientos históricos que a sueños?

Y esas historias de la infancia de Jesús ¿son sólo, o sólo en primer lugar, un «paisaje anímico», el paisaje de mi alma, o incluso el paisaje de mi alma que está siendo analizada por ese terapeuta con ayuda del método de Jung?,

¿tengo yo al «niño divino», a mi Redentor, realmente dentro de mí, de manera que sólo necesito tomar conciencia de él para convertirme, yo mismo, en un «hombre de Nazaret»?,

¿soy yo el «hombre de Nazaret», el «Mesías»?

¡No, de ese modo la figura histórica, singular e inconfundible, de Jesús de Nazaret se me aparece como excesivamente sumergida en mi estado anímico!

En él, ese Jesús sólo puede decir siempre las mismas -desde luego, muy importantes- verdades psicoterapéuticas, todas las cuales giran en torno a la liberación del miedo y de la dependencia, a la confianza y al amor y, por tanto, a la propia realización, desde dentro, del hombre en sus diferentes estadios de vida.

Pero algunos, que seguramente no quieren detenerse demasiado en psicologías y psicoterapias, ya habrán perdido la paciencia: «¿Cuánto tiempo quiere usted seguir buscando escapatorias para evitar la verdadera cuestión, la cuestión de si el parto de una virgen, en el caso de Jesús, es histórico, si ha sucedido realmente, como se predica desde tantos púlpitos el día de la Anunciación (25 de marzo, nueve meses antes de la fiesta de la Natividad de Jesús) y, por supuesto, el día de Navidad?».

Concedido: si se tiene en cuenta que los biólogos, ya sólo por la diferente información genética masculina y femenina, excluyen totalmente la posibilidad de la «partenogénesis» (reproducción por desdoblamiento de la substancia hereditaria femenina) no sólo en el hombre sino ni siquiera en los animales superiores, no puede ser que en nuestro mundo científico-industrial, en que más de un «milagro» tecnológico supera con mucho a los milagros bíblicos, se quiera zanjar la cuestión alegando simplemente, contra todas las leyes de la naturaleza, que tuvo lugar un «milagro».

Pero ¿qué dice concretamente la Escritura sobre ese «milagro»? (48)

3. Parto virginal: ¿un hecho biológico?

Después de haber procurado, en el primer artículo de la fe sobre Dios Padre, dar la importancia debida a los trescientos años de investigación experimental de la naturaleza, no voy a tomar menos en serio ahora, al referirme al artículo de la fe en Jesucristo Hijo, los más de doscientos años de estudio histórico-crítico de la Biblia.

Además, aunque quisiera, no podría eludir los problemas históricos aquí evidentes.

Pues hasta el simple lector de la Biblia -o sea, la persona que no sólo tiene en la memoria las representaciones plásticas de la Biblia (llamadas en la Edad Media la Biblia pauperum, la «Biblia de los pobres»), sino ante los ojos los textos bíblicos- puede comprobar con toda facilidad que en los evangelios de la infancia las cosas ocurren de manera muy diferente a como ocurren en la vida pública de Jesús: muchas cosas suceden en sueños, ángeles entran y salen sin cesar.

¿Va a ser histórico todo eso?

Además, entre ambos evangelios de la infancia hay contradicciones inconciliables: mientras que Mateo parece no saber nada de Nazaret como lugar de residencia de la madre de Jesús, Lucas, por su parte, desconoce los acontecimientos públicos (no mencionados en fuentes profanas) de la visita de los Magos, de la matanza de los inocentes en Belén y de la huida a Egipto: escenas, casi todas, que Fra Angélico pintó también en San Marcos.

Desde esa perspectiva, la pregunta se vuelve más precisa: ¿tienen autenticidad histórica esos relatos?

Respuesta: también entre los exégetas católicos se admite hoy que los evangelios de la infancia -aunque no se excluya el empleo de material histórico- son en gran parte narraciones de cuño propio, **no comprobadas históricamente y fuertemente legendarias**, de motivación, en último término, teológica.

¿Pero cuál es esa teo-logía, cuál es el sentido de esos relatos?

De seguro que no sólo lo que, según la interpretación psicoanalítica de la imagen del niño divino, constituye un «permiso general», o sea, el poder «empezar» por fin lleno de confianza y vivir auténticamente desde dentro, libre de angustias: el encuentro de la propia identidad.

Lo que tenemos, antes bien, en esos evangelios de la infancia es, si no referencias históricas, sí unos relatos, no exentos de carácter político, **testimoniales y homiléticos**.

Surgidos probablemente en las comunidades judeo-cristianas, fueron reelaborados por Mateo y Lucas y antepuestos a sus evangelios.

Su mensaje es el siguiente: Jesús es el «Mesías» de Israel. No es simplemente «niño», sino el Cristo de su pueblo, es, por fin, el esperado hijo de David, el nuevo Moisés.

Por eso, Mateo y Lucas se toman el trabajo de, por una parte, remontarse en el árbol genealógico de Jesús hasta (49) David y, por otra parte, aludir claramente a la historia de Moisés.

Así como el niño Moisés pudo salvarse del Faraón, así también Jesús se salvó de Herodes. Jesús estuvo, como Moisés, en Egipto, al huir allí con sus padres.

Los evangelios de la infancia de Mateo y Lucas tienen, pues, modelos y paralelos en la Biblia hebrea.

De esa manera, los relatos de la Antigua y de la Nueva Alianza casi pueden acoplarse los unos a los otros. Y también en la literatura egipcia se dan imágenes de ese género...

«Así es», me interrumpe aquí un coetáneo, «no se puede negar que el parto virginal es un mito que se extendía en la Antigüedad de Egipto a la India».

En efecto, nadie puede negarlo, y, por lo que a mí respecta, me adhiero a la opinión de la egiptóloga de Tubinga Emma Brunner-Traut, quien en su excelente artículo sobre «Faraón y Jesús como-hijos de Dios» escribe:

«Está comprobado que prácticamente todos los episodios del milagro de Navidad existieron también en Egipto, como también tienen su equivalente ciertos rasgos individuales de la ulterior vida y obra del hijo de María... El ritual del nacimiento del niño divino, un ritual que fue introducido en el dogma (egipcio) monárquico, penetró también, en la época ptolomeico-helenística, en los misterios de Osiris... y desde allí se extendió por toda la zona del mediterráneo oriental; no podemos imaginar hasta qué punto fue intensa la influencia de los misterios egipcio-helenísticos en el nacimiento de las "leyendas" judeo-cristianas»¹⁷.

Sí, el Faraón de Egipto es engendrado, en su calidad de rey-Dios, milagrosamente: mediante la unión del Dios-Espíritu Amón-Ra, en la figura del monarca reinante, y de la reina virginal.

Pero también en la mitología greco-helenística los dioses contraen «matrimonios sagrados» con las hijas de los hombres, de los que pueden nacer semidioses, como Perseo y Heracles, o también figuras históricas, como Hornero, Platón, Alejandro y Augusto.

No es posible negar lo evidente: el parto virginal no es, en sí, exclusivamente cristiano.

Por otra parte, según la exégesis actual, el topos del parto virginal es utilizado por ambos evangelistas como **leyenda o saga «etiológica»** que dará a posteriori un «fundamento» (en griego, *aitía*) a la filiación divina de Jesús.

Sin embargo, las **diferencias** entre ambos relatos neotestamentarios, por un lado, y los mitos antiguos, por otro (y Fra Angélico ha captado esto intuitivamente), son significativas:

- La anunciación y la aceptación de la concepción por parte de María tiene lugar mediante la palabra, sin que Dios se mezcle con ningún ser humano, en un contexto totalmente espiritualizado, exento de erotismo.

María no aparece como un ser celestial, que derrama su gracia, (50) sino como un ser humano, que ha hallado gracia y que no sólo da testimonio de la verdadera humanidad de Jesús sino también del origen divino de Jesús; por eso, María, como madre de Dios, tiene importancia para la devoción cristiana, al ser ejemplo y modelo de fe cristiana, y testigo profético de las grandes obras de Dios («Magnificat»).

- El **Espíritu Santo** no está visto como procreador o como padre, sino como fuerza activa en la concepción de Jesús. Burdas personificaciones del Espíritu Santo, del poder y la fuerza divinas, se excluyen por sí solas, pues en la escena bíblica el Espíritu Santo no aparece ni siquiera en forma de paloma.

Frente a la fórmula primigenia, por ejemplo la del *Symbolum Romanum*: «nacido del Espíritu Santo y de la Virgen María», se matiza, a partir del siglo iv, de la siguiente manera: «concebido por obra del Espíritu Santo» (*conceptus de ...*) y «nacido de María» (*natus ex ...*).

¿Es ya entonces ese parto virginal expresión de las tendencias cristianas contrarias al cuerpo, al sexo y al matrimonio?

En cualquier caso, en el Nuevo Testamento la virginidad de María todavía no ha sido convertida en ese gran ideal que para muchos hombres de nuestro tiempo ha pasado a ser sintomático de la «falta de naturalidad frente al sexo» en el seno de la Iglesia...

Al mismo tiempo no hay que dejar de consignar aquí un hecho, fundamental para terapeutas y teólogos, relativo al parto virginal: aparte de los dos evangelios mencionados, el resto del Nuevo Testamento no dice nada, absolutamente nada, sobre el hecho de que Jesús naciera de una virgen. Ya por ese motivo no puede consistir en eso lo genuino o central del mensaje cristiano.

Las epístolas paulinas -los más tempranos documentos del Nuevo Testamento- sólo dicen lapidariamente, sin citar nombres, que Jesús nació «de la mujer» (Gál 4,4), pero no de «la virgen», y eso, para poner de relieve la humanidad de Jesús.

El más antiguo evangelio, el de Marcos, no habla en absoluto de la Natividad y comienza directamente, sin sueños de ningún género, con Juan el Bautista y con la vida pública y las enseñanzas de Jesús, de lo cual, por desgracia, no dice una sola palabra nuestro credo.

¿No tendrían los «mariólogos» que considerar más seriamente los resultados de la exégesis?

En Marcos se menciona a **María** -aparte del pasaje en que se la nombra junto con los cuatro hermanos y con las hermanas de Jesús (Mc 6,3)- una sola vez: cuando su madre y sus hermanos querían llevarse a casa por la fuerza a Jesús, a quien tenían por loco (Mc 3,21.31-35).

Al pie de la cruz, lo mismo que en las escenas postpascuales, no está presente María, según los tres evangelios sinópticos. Sólo el tardío evangelio de Juan, escrito hacia el año 100, (51) da cuenta de una escena, de simbolismo evidente, al pie de la cruz (Jn 19,25-27), pero, al igual que todos los otros testimonios neotestamentarios, ese evangelio tampoco menciona el parto virginal.

De ello resulta una conclusión de extraordinario alcance: el parto virginal, manifiestamente, no pertenece al centro del evangelio.

¡No sólo no es exclusivamente cristiano, sino ni siquiera centralmente cristiano!

Dicho de otro modo: se podía, como Marcos, Pablo o Juan, reconocer a Jesús como Mesías, Cristo o Hijo de Dios, aun no sabiendo que nació de una virgen.

¿Y qué significa esto para nuestro tiempo?

Para el hombre de hoy esto significa que la fe en Cristo no implica en modo alguno que haya también que creer que nació de una virgen.

Con esto creo que estamos preparados para dar una respuesta inequívoca a la pregunta acerca de la realidad histórica y del significado teológico del parto virginal: el relato del parto virginal no informa sobre un hecho biológico sino que **interpreta la realidad mediante un símbolo arquetípico**.

Un símbolo, eso sí, preñado de sentido: **con Jesús ha tenido lugar, por obra de Dios** -en la historia del mundo y no sólo en mi paisaje anímico-, **un comienzo verdaderamente nuevo**.

El origen y la importancia de la persona y el destino de Jesús se explican no sólo por el proceso intrahistórico del mundo, sino que el creyente ha de entenderlos, en último término, a partir de lo que Dios ha obrado por él y en él. Ése es el sentido cristológico y teológico de la historia del parto virginal.

Ese sentido, por otra parte, puede ser proclamado, entonces y ahora, de modos diferentes, por ejemplo, haciendo que el árbol genealógico de Jesús se remonte hasta Dios o viendo en Jesús un «segundo Adán» (Pablo) o «la palabra (*verbum*) hecha carne» (Juan).

Sin embargo, ya estoy oyendo la objeción: «¿No destruye esa crítica histórica el mensaje de Navidad, acrecentando más aún la superficial secularización y la diligente comercialización de esa fiesta religiosa?».

La pregunta está justificada.

Pero conviene recordar que no sólo la crítica histórica y no sólo la secularización y la comercialización, sino también la empobrecedora perspectiva idílica y la privatización psicologizante pueden privar de su sentido al mensaje y a la fiesta de la Navidad.

No sólo la clarificación racionalista, sino un romanticismo re-mitologizante -ya sea psicológico o mariológico- pueden destruir el credo.

Lo que casi siempre se pasa por alto en la interpretación psicoterapéutica y dogmática tiene que ser puesto ahora claramente de relieve: (52)

4. La dimensión política de la Navidad

Como hemos visto, los evangelios de la infancia, aunque no sean un relato histórico, son verdaderos a su manera, proclaman una verdad que es más que la verdad de unos hechos históricos.

Y eso puede suceder de modo más plástico y puede dejar una huella más honda bajo la forma de relato -el relato, legendario en sus pormenores, del niño del pesebre de Belén- que mediante una partida de nacimiento, por muy correctamente que estén consignados en ella el lugar y la fecha.

Basta reconsiderar en su contexto histórico los textos bíblicos originales sobre el nacimiento de Jesús para comprender por qué en el credo se habla de Jesucristo «**nuestro Señor**»: *Dominus noster*.

Si se tiene presente la constelación político-religiosa de entonces y quiénes eran los que detentaban el poder, empieza a vislumbrarse cierto germen de una teología de la liberación, que constituye el necesario contrapeso político a la psicoteología contemporánea.

Basta leer atentamente esos evangelios de la Natividad para observar lo siguiente:

- En ninguna parte se habla de «noche callada» ni de «dulce niño de ensortijados cabellos» *; el pesebre, los pañales, son signos concretos que proceden de un mundo humilde y pobre.

*«Holder Knabe in lockigem Haar». El verso pertenece al célebre cántico navideño alemán «Stille Nacht, heilige Nacht» (N. de la T.).

- El Salvador de los menesterosos nacido en un establo pone de manifiesto una clara toma de posición a favor de los desprovistos de nombre y de poder (los «pastores») y en contra de los poderosos mencionados por su nombre (el emperador Augusto, el prefecto imperial Quirino).

-El «Magnificat» de María, la «esclava del Señor» plena de gracia, que habla de la humillación de los poderosos y de la exaltación de los humildes, de la saciedad de los hambrientos y de la postergación de los ricos, anuncia combativamente una inversión de la jerarquía de valores.

- La noche sagrada del recién nacido no se puede separar de su actividad y de su destino tres décadas más tarde; el niño del pesebre lleva ya, por así decir, la señal de la cruz en la frente.

- Ya en las escenas de la Anunciación (a María y a los pastores), que constituyen sin duda alguna el centro del evangelio de la Natividad, se pone de manifiesto (de manera similar al ulterior proceso ante el tribunal judío), con la acumulación de títulos de soberanía -Hijo de Dios, Salvador, Mesías, Rey, Señor-, la completa profesión (53) de fe de la comunidad cristiana, de manera que la dominación le corresponda no al emperador Augusto sino a aquel niño.

- Y, finalmente, en lugar de la falaz *Pax Romana*, pagada con la subida de impuestos, la escalada del armamento, la presión sobre las minorías y el pesimismo propio del bienestar, se anuncia aquí con «gran júbilo» la verdadera *Pax Christi*, basada en un nuevo orden de las relaciones humanas, bajo el signo de la benevolencia de Dios para con los hombres y de la paz entre los hombres.

Así, pues, al salvador político y a la teología política del Imperio romano, una teología que respaldaba ideológicamente la política pacificadora del emperador, el evangelio de la Navidad contrapone la **verdadera paz**.

Esa paz no puede esperarse cuando se dan honores divinos a un hombre, sea autócrata o teócrata, sino cuando sólo se rinde honor a Dios «en las alturas» y su complacencia descansa sobre los hombres.

No de los prepotentes emperadores romanos, sino de ese niño indefenso, carente de poder, se espera a partir de ahora (terapéuticamente) la paz de espíritu y (políticamente) el final de las guerras, se espera la liberación del miedo y unas condiciones de vida que la hagan digna de ser vivida, se espera la dicha común, en resumen, el bienestar de todos, es decir, la «salvación» de los hombres y del mundo.

Esto también es comprensible para el hombre de hoy: el evangelio de la Navidad, entendido bien, es todo lo contrario de una historia edificante o sutilmente psicológica sobre el niño Jesús.

Todos esos relatos bíblicos son **narraciones cristológicas de muy honda reflexión teológica**, al servicio de una predicación perfectamente concreta, que quiere poner de relieve de manera plástica, artística y con una radical crítica de la sociedad la verdadera importancia de Jesús como el Mesías que ha de salvar a todos los pueblos de la tierra.

Esos evangelios de la Navidad no son, pues, una especie de primera fase de una biografía de Jesús o de una deliciosa historia de familia, ni son tampoco unas instrucciones terapéuticas apenas diferentes del mito egipcio.

Son, antes bien, una poderosa obertura de los grandes evangelios de Mateo y Lucas, la cual (como muchas buenas oberturas) contiene, como en una semilla, el mensaje que después se desarrollará narrativamente.

Son **la puerta de entrada al evangelio**: en Jesús, el elegido de Dios, se han cumplido las promesas a los «Patriarcas» de la primera Alianza.

Con ello queda claro: **el centro del evangelio** no está constituido por los acontecimientos en torno al nacimiento de Jesús.

El centro es él, **Jesucristo, con sus palabras completamente personales, sus obras y su Pasión**.

Él, como persona viva, que vive y gobierna en espíritu (54) aún después de la muerte, él es el centro.

Con su mensaje, con su conducta, con su destino, ofrece la norma, muy concreta, por la que pueden regirse los hombres.

Y ese Jesús no ha obrado a través de sueños o en sueños, sino a la clara luz de la historia.

Y aunque él no haya dejado escrita una sola palabra, aunque sobre él sólo poseamos textos de carácter homilético y, por tanto, sólo indirectamente históricos, no cabe discusión: Jesús de Nazaret es una figura de la historia, y, como tal, se distingue no sólo de todas las figuras de los mitos, sagas, cuentos y leyendas, sino también de otras importantes figuras de la historia de las religiones, muy en especial -y muchos muestran hoy más interés por ella que por la religión egipcia- de la religión india, plena de vida y rica en mitos.

Esto es importante si dirigimos nuestra atención a la cuestión de la filiación divina, a la cuestión de cómo se puede entender a ese Jesús en cuanto revelación de Dios. A este respecto puede ser instructiva una breve comparación de Jesucristo con el divino Krishna.

5. Fe en Cristo o en Krishna: ¿una misma cosa?

Krishna, el gran héroe de la mitología india en el poema épico nacional *Mahabharata*, es la más conocida de todas las divinidades.

Se le tiene por la encarnación (en sánscrito, el *avatara*, la «bajada») del Dios único (= Visnú).

Krishna es quien trajo la *Bhagavad-Gita* (el «canto del sublime»), un poema filosófico-didáctico que se considera una especie de «evangelio» del hinduismo.

En Occidente no suele tenerse en cuenta algo que es obvio para todo creyente hindú: Krishna es también un personaje histórico a cuyos centros de actividad se va en peregrinación, es -si se me permite aplicar aquí conceptos del dogma cristológico clásico- un hombre auténtico (*vere homo*), pero es al mismo tiempo la **revelación del Dios único** (*vere Deus*).

Es decir: también para los hindúes se ha revelado el Dios único en un momento preciso en un lugar preciso.

También para los hindúes hay, dentro de un acontecer cíclico del cosmos, una intervención decisiva de Dios, la cual, como en el caso de Krishna, tiene, por así decir, carácter escatológico para este tiempo cósmico.

La revelación fundamental de ese hinduismo es, por tanto, el *avatara*, la «bajada» de Dios en la persona de Krishna, quien trajo la buena nueva de la *Bhagavad Gita*.

Desde esta perspectiva, se comprende la siguiente frase, muy usual entre los hindúes tolerantes: «Vosotros creéis en Cristo, nosotros en Krishna: ¡es lo mismo! ».

Es innegable, en efecto, un paralelismo entre Cristo-niño y Krishna-niño, entre fe en Cristo y fe en Krishna. (55)

¿Pero son ambos realmente lo mismo bajo nombres diferentes?
Esa es la cuestión.

Está fuera de duda que Krishna es un personaje histórico, aunque difusamente localizado, en torno a la batalla del Campo de Kuru, en la época postvédica, y con muy diversos materiales de la tradición de positados en torno a su figura.

Pero aunque los poemas que lo describen fuesen más amplios y mejor el estado de la investigación histórica, no es posible dejar de ver las **diferencias** entre Krishna y Cristo:

- En primer lugar, Jesucristo no es, como Krishna, **una amalgama de diferentes figuras míticas e históricas**: Krishna ya está mencionado en un Upanishad (¿siglo VIII?), pero no gana en importancia hasta muchos siglos después, cuando se le identifica con Krishna Vasudeva, el fundador de la religión de los Bhagavatas monoteístas, que ya predicaban en el siglo ii antes de Cristo la entrega amorosa a Dios (*bhakti*) como camino de salvación.

- En segundo lugar, Jesucristo no es, como lo es Krishna, una **revelación o encarnación de Dios entre muchas otras**: Krishna es considerado como la revelación del dios Visnú, más exactamente, como su octava revelación, a la que seguirán la novena (= Buda) y la última de todas (= Kalkin).

Es incontestable: en la fe de Krishna se manifiesta esa menos marcada conciencia histórica propia del pensar cíclico indio.

Al ser la figura de Krishna el resultado de la confluencia de varias tradiciones, fue imposible evitar lo que, en relación con la figura de Jesucristo, claramente datada y localizada, supo impedir la comunidad cristiana al fijar, con los testimonios dignos de crédito, el canon del Nuevo Testamento: que una multitud de mitos bastante dudosos (en todo caso, si se comparan con el nivel ético de la *Bhagavad-Gita*) pudiesen vincularse a la figura de Krishna; basta comparar, simplemente, algunos de los relatos sobre las picardías y los trucos, las aventuras amorosas y los adulterios de Krishna, con los evangelios, que, con la conjunción de historia y *kerigma* -de hechos reales y predicación-, constituyen no sólo un género literario propio sino también unos documentos de extraordinario rigor ético.

Perfectamente comparable con la figura histórica de Jesús de Nazaret es, sin embargo, aquella otra gran figura de la historia india que, en los siglos v-iv a.C., puso allí en movimiento «la rueda de la doctrina»: el Buda Gautama.

Él es entre los «fundadores de religiones» la gran figura de contraste y -en mucha mayor medida que Moisés, Mahoma o Confucio- la gran alternativa a Jesús de Nazaret, alternativa que representa un continuo reto a nuestro pensamiento. (56)

6. El reto del Buda

Romano Guardini ya vio esto muy pronto, expresándolo de la siguiente manera:

«Sólo hay uno que podría hacer pensar en ponerlo en las proximidades de Jesús de Nazaret: Buda. Ese hombre constituye un gran misterio. Posee una pasmosa y casi sobrehumana libertad; al mismo tiempo tiene una bondad poderosa como una fuerza universal. Quizá sea Buda el último con quien tenga que entenderse el cristianismo. Nadie ha dicho aún lo que él significa desde una perspectiva cristiana. Quizá Cristo no haya tenido sólo un precursor, situado en el ámbito del Antiguo Testamento, Juan, el último profeta, sino también otro proveniente del mismo centro de la antigüedad clásica, Sócrates, y un tercero que ha dicho la última palabra de la sabiduría y de la superación religioso-oriental, Buda»¹⁸.

Vale, pues, la pena afrontar la cuestión: ¿**Qué une**, qué separa, **a Cristo y a Buda?**

Al igual que «el Cristo», «el Ungido», así también «el Buda», « el Iluminado» (literalmente: «el despertado», «el que ha llegado al conocimiento»), designa una dignidad, es un título de honor. «Dios», en cambio, es un nombre que Buda, al igual que el Cristo Jesús, jamás se dio a sí mismo.

Eso no obsta para que posteriores generaciones hayan visto en Buda no sólo el «sabio» sino una suerte de redentor a quien se acude en busca de auxilio, a quien -por ser superior a todos los dioses- se rinde veneración (puja), lo cual se expresaba mediante actos simbólicos, por ejemplo, poniendo ofrendas ante el altar.

Es decir: del mismo modo que el Jesús de la historia no es meramente idéntico a la imagen de Cristo de la posterior teología cristiana, así el Gautama de la historia tampoco es meramente idéntico a las representaciones de Buda de las posteriores escuelas budistas.

Contrariamente a la religión mitológica hindú y a Krishna, sin duda su figura más célebre, en el budismo al inicio no está el mito sino la historia que conduce al mito: la historia del príncipe y ulterior asceta Siddharta Gautama, quien, tras prolongados ejercicios de honda meditación, se convirtió en el «despierto», en el «Buda», el guía que saca de este mundo de dolor y conduce a un estado de definitivo reposo, más allá de la inconstancia y del sufrimiento.

Con todo, la devoción budista también aderezó muy pronto esta historia con una serie de **acontecimientos milagrosos**.

Lo mismo que el Cristo, el Buda no fue concebido a la manera normal de los humanos, sino que el celestial vidente y Bodhisatva «entró... como un elefante joven y blanco, en el lado derecho del vientre de su madre», y al nacer «salió por el lado derecho de su madre.

Estaba plenamente (57) consciente y en él no había huella de suciedad del cuerpo de la madre»¹⁹.

De Gautama, como de Jesús, se relatan numerosos milagros, y, ningún historiador serio pone en duda el hecho de las curaciones carismáticas de Jesús. Pero que haya habido milagros en el riguroso sentido moderno de una eliminación «sobrenatural» de las leyes de la naturaleza, de eso no hay pruebas históricas ni en cuanto a Gautama ni en cuanto a Jesús.

Por tanto, si lo que se designa como «filiación divina» de Jesús se redujese a tales acontecimientos extraordinarios en torno a su nacimiento o a sucesos milagrosos durante su vida y su muerte, Jesucristo no se distinguiría esencialmente del Buda o de los fundadores de otras religiones no cristianas.

«Entonces», preguntará el hombre de hoy, «¿qué es lo que distingue verdaderamente a Cristo Jesús de las otras figuras relevantes de la historia de las religiones, del Buda en especial?».

Para acercarnos con mucha prudencia a esta difícil cuestión, tenemos que partir de ciertas semejanzas exteriores, pero también interiores, entre Gautama y Jesús, semejanzas que resultan sorprendentes.

7. Lo que une a Jesús y a Gautama

Por lo pronto, **algunas normas éticas fundamentales son iguales** en el budismo y en toda la tradición judeo-cristiano-islámica: no matar, no robar, no mentir, no fornicar...

Imperativos éticos de una actitud humana que podrían servir de normas fijas para una ética común a todos los hombres, una ética universal.

De lo que Jesús no habla es de una prohibición de la embriaguez, y no es casualidad, pues él no fue un asceta y sabemos que asistió a banquetes en los que, obviamente, se servía vino.

Pero cierto es que, en su **comportamiento** global, Jesús tiene más semejanza con Gautama que, por ejemplo, con **Mahoma**, profeta, caudillo militar y hombre de Estado, que disfrutó de la vida hasta el final, o con **Confucio**, el sabio oriental cuyo modelo era una antigüedad idealizada, que se interesaba por los viejos ritos y que abogaba por un orden social y por una armonía en la familia y en el Estado:

- Como **Gautama**, Jesús fue un predicador ambulante, pobre, sin patria, sencillo, en cuya vida había tenido lugar un cambio decisivo que fue el origen de su predicación.

- Como Gautama, Jesús no predicó en una lengua sagrada que ya nadie entendía (sánscrito-hebreo) sino en la lengua usual (dialecto indoario medio-dialecto arameo), y no se ocupó de que se pusiera por escrito ni, menos aún, de que se codificara su doctrina. (58)

- Como Gautama, Jesús apela a la razón y a la capacidad de conocimiento del hombre, si no con discursos ni coloquios sistemáticos y ponderados, sí con aforismos, pequeños relatos, parábolas, todo ello sencillo y de fácil comprensión, tomado directamente de la vida cotidiana que todos conocían, sin establecer fórmulas, dogmas ni misterios.

- Como para Gautama, también para Jesús fueron la avidez, el poder, la ofuscación, la gran tentación que - así se deduce de las tentaciones de Jesús en el Nuevo Testamento- se oponía a su gran misión.

- Como Gautama, Jesús, que no estaba legitimado por ningún cargo o función, se hallaba en oposición a la tradición religiosa y a los guardianes de ésta, la casta formalista-ritualista de escribas y sacerdotes, que mostraban tan poca sensibilidad para los sufrimientos del pueblo.

- Como Gautama, Jesús pronto tuvo en torno a él amigos íntimos, un círculo de discípulos y muchos otros seguidores.

Pero no sólo en el comportamiento sino también en la **predicación** hay un parecido básico:

- Como Gautama, Jesús actuó sobre todo como maestro; la autoridad de ambos se basaba menos en una formación sistemática que en la experiencia extraordinaria de una realidad última.

- Como Gautama, Jesús también traía un mensaje urgente y alegre (el *dharma*, el «evangelio») que exigía de los hombres una conversión («meterse en la corriente», *metánoia*) y una confianza (*shraddha*, «fe»): no pedían ortodoxia sino ortopraxia.

- Como Gautama, Jesús no quería dar una explicación del universo, no practicaba profundas especulaciones filosóficas ni entendía de refinadas casuísticas; sus enseñanzas no son misteriosas revelaciones sobre la naturaleza del reino de Dios, ni tienen por objeto implantar un determinado orden jurídico o práctico, en esta vida.

- Como Gautama, Jesús parte del carácter transitorio y perecedero del mundo, de la inconstancia de todas las cosas y de la irredención del hombre: su ceguera e insensatez, su desordenada vinculación a este mundo y su falta de amor al prójimo.

- Como Gautama, Jesús enseña un camino para liberarse del egoísmo, de la entrega al mundo, de la ceguera: una liberación que no se alcanza con especulaciones teóricas sino mediante la experiencia religiosa y la conversión interior: un camino de salvación totalmente práctico.

- Como Gautama, para recorrer ese camino de salvación, Jesús no pone condiciones especiales de orden intelectual, moral e ideológico: (59) el hombre debe oír, comprender y obrar en consecuencia; a nadie se le examina sobre cuál sea la verdadera fe, sobre el credo ortodoxo.

- Como el camino de Gautama, el camino de Jesús es un camino del término medio entre los extremos del placer sensual y la automortificación, entre el hedonismo permisivo y el ascetismo riguroso, un camino que hace posible una nueva y desinteresada dedicación al prójimo: no sólo se corresponden ampliamente los mandamientos morales generales del Buda y de Jesús sino también, en principio, la «ética de la convicción» y las exigencias básicas: tener bondad y compartir la alegría del prójimo, compasión amorosa (Buda) y amor compasivo (Jesús).

Pero, por grande que sea la semejanza en el comportamiento global y en los rasgos fundamentales de la predicación y de la actitud interior, también es muy grande la disparidad en la configuración detallada, en la forma concreta, en la realización práctica.

8. Lo que separa a Jesús y a Gautama

Según los testimonios del Nuevo Testamento, Jesús no pertenecía a una familia de ricos y nobles terratenientes; no se crió -como según la tradición dice el propio Gautama de sí mismo- en la opulencia y el refinamiento, en medio de fiestas y de toda clase de placeres.

No, parece evidente que Jesús nació en el seno de una familia de artesanos, que no podía permitirse los lujos que impulsaron a un rico heredero como Gautama a sentir hastío de la vida y después a huir de la casa paterna.

Contrariamente a Gautama, Jesús no se dirigió ante todo a sus coetáneos ahítos de civilización que, por tedio de la vida, deseaban escapar de la sociedad de la abundancia. Jesús se dirigió -sin tener el apoyo de ningún partido ni de ninguna autoridad humana, sin reclamar títulos de soberanía ni hacer de su propia función o de su propia dignidad el tema de su mensaje- a los fatigados y agobiados, a los pobres, que él no declara bienaventurados porque la pobreza sea un ideal deseable sino porque los pobres aún están abiertos a esa otra realidad que para él era lo principal.

Jesús no era un solitario entre solitarios (= *monachus*, monje) que luchan por alcanzar el Uno.

Era el maestro de una comunidad nueva de discípulos y discípulas, para los que él no fundó una orden, ni estipuló reglas, votos, mandamientos ascéticos, ni tampoco prescribió hábitos o tradiciones especiales. (60)

El mundo no fue para Jesús algo desprovisto de valor, que había que abandonar y contemplar, en el acto de la concentración interior, en su plena vanidad; menos aún es identificable sin más con el absoluto, sino que es la creación, buena en sí, pero corrompida sin cesar por los hombres.

El cambio de vida de Jesús no significó su renuncia a un camino equivocado y la búsqueda de la propia salvación; Jesús nunca alude a ninguna experiencia específica de conversión o iluminación.

El cambio consiste para él en el abandono de la vida oculta y el comienzo de la pública: no un giro hacia dentro sino un viraje hacia el mundo, basado en su trato, peculiar e inmediato, con el Dios de Israel, a quien llama -con escandalosa confianza- Abba, «querido Padre», lo cual expresa al mismo tiempo distancia y proximidad, fuerza y seguridad.

La meta no es, pues, la salida, mediante el propio esfuerzo, del ciclo de las reencarnaciones, sino la entrada en la plenitud, en el reino definitivo de Dios.

La diferencia entre Gautama y Jesús la vemos con toda claridad si recurrimos a la distinción entre religiosidad **mística y profética**, tal y como fue expuesta por Friedrich Heiler y otros, y recientemente aplicada por

Gustav Mensching al Buda Gautama y al Cristo Jesús. Visto así, el Buda y el Cristo tienen cada uno su propia dimensión:

- El Buda Gautama es **un iluminado y un guía de espíritu místico**, que reposa armoniosamente en sí mismo:

Sin haber sido enviado por nadie, exige, para llegar al nirvana y liberarse de los sufrimientos, una renuncia a la voluntad de vivir, predica la huida del mundo y el recogimiento interior, la meditación metódica en distintos grados de concentración para llegar finalmente a la iluminación.

Así, con impasibilidad, sin ninguna participación personal, el Buda Gautama dispensa simpatía, clemencia y amabilidad a toda criatura sensible -hombre y animal-: una compasión universal y una apacible benevolencia.

- El Cristo Jesús, por su parte, es un enviado apasionadamente comprometido y un guía de espíritu profético y, para muchos ya en vida, el Ungido («Mesías», «Cristo»):

Para liberarse de la culpa y de todo mal en el reino de Dios, pide a los hombres que se conviertan; en lugar de apelar a una renuncia de la voluntad, apela precisamente a esa voluntad humana que él exige que sea adaptada a la voluntad de Dios, la cual tiende al bien total, a la salvación del hombre.

Así, predica un amor, personal y comprometido, que abarca a todos los sufrientes, oprimidos, enfermos, a todos los que han incurrido en culpa y también a los adversarios, a los enemigos del hombre: un amor universal y una caridad activa. (61)

¿En qué consiste entonces, en último término -si mantenemos la perspectiva histórica-, la diferencia básica entre Jesús y Gautama?

9. El Iluminado y el Crucificado

La diferencia capital sólo aparece ante nosotros si nos atrevemos a poner una al lado de otra la figura del Buda sonriente, sentado en la flor de loto, y la del Jesús sufriente, clavado en la cruz.

Sólo desde esta perspectiva histórica se puede comprender bien la importancia mucho mayor que tiene el Buda para los budistas y el Cristo para los cristianos.

El **Buda Gautama** entró, mediante la iluminación, en el -ya accesible en esta vida- nirvana, pero siguió viviendo después varias décadas como el Iluminado, hasta que, a su muerte, que tuvo una causa banal, entró en el nirvana definitivo, en el parinirvana.

Vivió, si no desprovisto de dolor y sufrimiento, sí con serenidad de espíritu, armoniosamente y con éxito, gozando al final de gran prestigio entre los poderosos; su doctrina se propagó y el número de sus discípulos llegó a ser incontable.

Murió a la avanzada edad de 80 años, de una intoxicación alimentaria, pero también apaciblemente, rodeado de sus discípulos.

En el mundo entero proclaman hoy las estatuas de ese Buda su serenidad, su acrisolamiento, su paz, su honda armonía, sí, su risueño espíritu.

Totalmente distinto fue el **hombre de Nazaret**: su vida pública no duró décadas sino a lo sumo tres años, quizá sólo unos dramáticos meses, antes de morir de muerte violenta en Jerusalén.

Una historia llena de tensiones del principio al fin y determinada por un conflicto mortal con el *establishment* político-religioso, con la jerarquía: toda su historia es, en definitiva, la historia de su Pasión, con el prendimiento, la flagelación y finalmente la forma de ejecución más cruel y denigrante.

En esa vida no se llega a ver nada acrisolado, nada consumado. No pasó de ser un fragmento, un torso. ¿Un fracaso?

En cualquier caso, sin el menor atisbo de éxito en vida; ese hombre, por las noticias de que disponemos, muere denigrado, proscrito y maldito.

Un final en plena soledad y entre indecibles tormentos: rehuido por su madre y su familia, abandonado por sus discípulos y seguidores, olvidado a todas luces de su Dios.

Lo último que se oye de él es su grito en la cruz: desde entonces hasta hoy, la imagen inconfundible - apenas soportable para los budistas y para aquellos cristianos que aún no han perdido la sensibilidad- del sufriente por excelencia.

Un sufrir, por otra parte, en el que ya las primeras comunidades cristianas no vieron (62) la pura desesperación de un fracasado, sino un acto de máxima entrega, de extremo amor a Dios y a los hombres.

Un sufriente, en efecto, que no otorga compasión sino que pide compasión, que no descansa en sí mismo sino que se entrega totalmente a sí mismo.

Por tanto, según la concepción cristiana, Jesús se distingue del Buda -el benevolente, el compasivo- en el hecho de sufrir con entrega y amor.

En ello se distingue también inequívocamente de esa pléthora de dioses y de deificados fundadores de religiones, se distingue de todos los gurús y genios religiosos, de héroes y césares de la historia universal: en el hecho de ser el sufriente, el ejecutado, el Crucificado.

Pero, aparte de toda esta cuestión de Buda, el hombre de hoy no podrá menos de preguntar, en relación con Jesús: «¿Cómo se explica entonces que, a pesar de esa muerte humillante, surgiera un movimiento-de-Jesús, incluso una fe en Jesús, Hijo de Dios, de tal manera que el credo diga con toda obviedad: Creo en Jesucristo, Hijo «único» de Dios, sólo en ése y en ningún otro? ¡Qué contraste: el Crucificado, Hijo de Dios!». Y sin embargo:

10. ¿Qué significa «Dios tiene un Hijo»?

No es del nacimiento de Jesús, sino de la muerte de Jesús de donde hay que partir si se quiere comprender por qué los discípulos dieron en la idea de predicar que Jesús era Hijo de Dios.

La exclamación de Jesús al morir: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34), ya fue interpretada positivamente en el evangelio de Lucas mediante la siguiente cita del salterio: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Sal 31,6; Lc 23,46).

Más claramente aún en Juan: «Todo está consumado» (19,30).

Sí, ésa fue desde el principio la convicción inquebrantable de la primitiva comunidad cristiana, que, al igual que el apóstol Pablo, se basaba en la experiencia: ese Crucificado no ha caído en la nada, sino que de la realidad pasajera, perecedera, inestable, ha entrado en la vida verdadera, eterna, de Dios.

Está vivo: cualquiera que sea la explicación.

Y también en este caso hay que decir que no se trata, como veremos, de una intervención sobrenatural de un *Deus ex machina*, sino que se trata, tal y como viene a decir el evangelio de Lucas con el «en tus manos» o el de Juan con la «elevación», de un morir «natural» y del paso de la muerte a la realidad verdadera y auténtica: en cualquier caso, un estado final desprovisto de sufrimiento.

Siguiendo el texto del Símbolo de los Apóstoles, trataré después (63) expresamente de la cruz y la resurrección y también tendré en cuenta en mayor medida el contexto judío de la historia de Jesús.

Aquí se trata únicamente de explicar el título «Hijo de Dios», y para ello es fundamental saber que, según la exégesis neotestamentaria actual, Jesús jamás se llamó Dios a sí mismo, antes al contrario: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios» (Mc 10,18).

Fue **después de su muerte** cuando, debido a determinadas experiencias, visiones y audiciones pascales, se llegó a la convicción de que Jesús no había permanecido en el sufrimiento y la muerte sino entrado en la vida eterna de Dios, que había sido «elevado» por Dios a Dios; sólo entonces **la comunidad de los creyentes empezó a aplicar a Jesús el título de «Hijo» o «Hijo de Dios»**.

¿Por qué? Esto (y aquí se cierra el círculo, y volvemos a nuestro punto de partida de los evangelios) podían aceptarlo seguramente también muchos judíos de entonces:

- En primer lugar: se recordaba cuán intensa e íntima había sido la experiencia de Dios, la unión con Dios y el trato con Dios a partir de los cuales había vivido, predicado y obrado el Nazareno: cómo había enseñado a considerar a Dios Padre de todos los hombres («Padre nuestro»), llamándole él también «Padre» («Abba, Padre querido»).

Para los judíos que seguían a Jesús había por tanto una razón objetiva y una lógica interna en el hecho de que él, que había llamado «Padre» a Dios, fuese llamado expresamente «Hijo» por sus adeptos, por quienes creían en él. No como lo fuera antaño el rey de Israel, un rey que ya no había desde hacía tanto tiempo, sino él, el Mesías esperado y advenido, él era ahora de manera específica y propia el Hijo de Dios.

- En segundo lugar: empezaron a cantarse los himnos del salterio en honor del que había sido resucitado de la muerte, en especial los salmos de la ascensión al trono.

Un judío podía captar fácilmente la elevación a Dios poniéndola en analogía con la subida al trono del rey de Israel.

Del mismo modo que éste -probablemente un préstamo de la ideología de la realeza del antiguo Oriente- era **declarado «Hijo de Dios» en el momento de su entronización**, así también sucedió con el Crucificado mediante su resurrección y exaltación.

Sin duda fue sobre todo el salmo 110, en que el rey David cantaba a su futuro «hijo» que era al mismo tiempo su «señor», el más cantado y citado: «Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha» (vers. 1).

Pues para los judíos seguidores de Jesús, ese versículo respondía a la candente pregunta -¿dónde está ahora el Resucitado?- acerca del «lugar» y de la función del Resucitado (Martin Hengel²⁰).

Ahora se podía responder:

Está con el Padre, «a la derecha del (64) Padre»; no en comunidad de esencia pero sí en «comunidad de trono» con el Padre, de forma que el reino de Dios y el reino del Mesías se vuelven prácticamente idénticos: «La entronización de Jesús, el Mesías crucificado, al lado del Padre, en calidad de Hijo suyo, "resucitado de entre los muertos", forma parte, sin duda, del mensaje más antiguo, común a todos los evangelizadores, con que los "mensajeros del Mesías" exhortaban a su propio pueblo a convertirse y a creer en el "Mesías de Israel", crucificado y resucitado por Dios y elevado a su derecha»²¹.

Y en efecto: en el salmo 2,7 -un ritual de entronización- el Rey-Mesías es tratado incluso directamente de «Hijo»: «Hijo mío eres tú; hoy te he engendrado».

Pero, atención: «engendrar» es aquí sinónimo de entronización, de exaltación.

De un engendramiento físico-sexual, como en el caso del dios-rey egipcio y de los hijos de dioses helenísticos, o de un engendramiento meta-físico en el sentido de la ulterior doctrina helenístico-ontológica de la Trinidad, no hay la menor huella ni en la Biblia hebrea ni en el Nuevo Testamento.

Por eso, en una de las profesiones de fe más antiguas (seguramente prepaulina), en la introducción a la carta a los Romanos, puede leerse: Jesucristo fue «constituido Hijo de Dios con poder, por su resurrección de entre los muertos» (Rom 1,4). Por eso, en los Hechos de los Apóstoles se puede acudir a ese salmo 2, el de la entronización, y aplicarlo a Jesús: «Él (Dios) se dirigió a mí (según Sal 2,7, al rey, al ungido, pero según Hch 13,33, a Jesús): "Hijo mío eres tú; hoy te he engendrado"».

¿Y por qué puede suceder todo esto?

Porque en el Nuevo Testamento aún se piensa a la manera judía: «engendrado» como rey, «engendrado» como ungido (= Mesías, Cristo) no significa otra cosa que constituido como vicario e hijo.

Y ese «hoy» de los Hechos de los Apóstoles (en el salmo, el día de la entronización) se refiere inequívocamente no a la Natividad, sino a la Pascua, o sea, no a la fiesta del alumbramiento, de la Encarnación, sino al día de la Resurrección, de la elevación de Jesús a Dios, la Pascua, la fiesta capital de la cristiandad.

¿Qué sentido tiene entonces originariamente, desde una perspectiva judía y, por tanto, neotestamentaria, la filiación divina?

Cualesquiera que hayan sido las definiciones formuladas a este respecto más tarde por los concilios helenísticos con conceptos helenísticos: en el Nuevo Testamento, sin lugar a dudas, no se trata de un linaje, sino de la **constitución en una posición legal de poder, en sentido hebreo, del Antiguo Testamento**.

No una filiación divina física, como en los mitos helenísticos y como hoy siguen suponiendo (y rechazando con razón) muchos judíos y musulmanes, sino una **elección y entrega (65) de poderes** a Jesús por parte de Dios, conforme al espíritu de la Biblia hebrea, en la que a veces el mismo pueblo de Israel puede ser llamado colectivamente «hijo de Dios».

Contra tal modo de entender la filiación divina apenas había nada fundamental que objetar desde la perspectiva judía de la fe en un solo Dios; de lo contrario es seguro que la primitiva comunidad judío-cristiana no lo habría aceptado.

Si se le diera hoy ese sentido originario a la filiación divina, serían seguramente pocas las objeciones fundamentales que vendrían de parte del monoteísmo judío o islámico.

No obstante, todavía habrá muchos que no están convencidos: «¿La encarnación de Dios será, entonces, una idea no judía, por no decir una idea absurda?».

11. ¿Qué significa «encarnación»?

Hay un hecho indiscutible: con el tiempo apareció, junto a la primitiva cristología -concebida desde abajo- de la elevación, otra cristología -que venía de arriba- de la encarnación.

Pablo aún habla de un «envío» del Hijo de Dios, pero ya Juan, de una «encarnación» de la **palabra** de Dios: ambos, no obstante, no hablan del envío/la encarnación de Dios mismo, del Padre, sino del envío de su Hijo, de la encarnación de su palabra.

¿Cómo hay que entender esto?

¿Se han destruido ya con ello todos los puentes de unión con el judaísmo, como piensan muchos?

Mi colega de la Universidad de Tubinga Karl-Joseph Kuschel, en su gran estudio sobre la cristología de la preexistencia «¿Nacido antes de todos los tiempos?» (*Geboren vor aller Zeit?*), ha sabido poner convincentemente de relieve que las afirmaciones paulinas sobre el envío del Hijo de Dios no presuponen la preexistencia de Cristo como ser celestial, entendido mitológicamente, sino que deben ser vistas asimismo en el horizonte judío, o sea, en el contexto de la tradición profética: «La metáfora del "envío" (tomada de la tradición profética), dice Kuschel, expresa la convicción de que la persona y la obra de Jesús no han nacido dentro de la historia sino que son debidas totalmente a la iniciativa de Dios»²².

«Las profesiones de fe de Pablo se refieren al origen, procedencia y actualidad de Cristo en Dios y a partir de Dios, pero no a una "existencia" preterrena aislada en el tiempo... Para Pablo, Cristo es la crucificada sabiduría de Dios en persona, no la sabiduría personificada y preexistente»²³.

Algo semejante puede decirse del **evangelio de Juan**.

También en este tardío cuarto evangelio se hace una clara distinción entre Dios y (66) su enviado: «Ésa es la vida eterna: reconocerte a ti, el Dios único y verdadero, y a Jesucristo, a quien Tú enviaste» (Jn 17,3).

O también: «Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (Jn 20,17).

No, ese evangelio tampoco desarrolla una cristología especulativa y metafísica -separada de las raíces judías-, sino que representa una cristología todavía muy vinculada al mundo del cristianismo judío, un mundo en que hay envío y revelación, en que también, por otra parte, las afirmaciones de la preexistencia (entendida de modo no mitológico) adquieren una marcada importancia.

Pero tales afirmaciones de la preexistencia no tienen valor especulativo, ni propia importancia teológica, sino una «función» claramente delimitada: están al servicio de la revelación y de la redención que Dios realiza **a través del Hijo** enviado por él: «Juan no pregunta por la esencia y el ser metafísicos del Cristo preexistente; para él no es importante saber que antes de la encarnación ha habido dos personas divinas preexistentes, unidas en la única naturaleza divina»²⁴.

¿Qué quería, entonces, Juan, positivamente? «En primer plano está la siguiente profesión de fe: el hombre Jesús de Nazaret es el Logos de Dios en persona.

Y lo es precisamente en tanto que hombre mortal; pero lo es solamente para quienes estén dispuestos a creer confiadamente que su palabra es palabra de Dios, sus actos, obras de Dios, su camino, historia de Dios, su cruz, también sufrimiento de Dios»²⁵.

¿Así que, en efecto, el Hijo de Dios «**se hizo carne**»?

Indudablemente, esa categoría de la «encarnación» es ajena al pensamiento judío y al primitivo pensamiento judeocristiano, y tiene sus orígenes en el mundo helenístico.

Y, sin embargo, también puede entenderse correctamente esa palabra desde un contexto judío. Pues todo se falsea si la encarnación se fija en el *punctum mathematicum* o *mysticum* de la concepción («Anunciación a María») o del nacimiento de Jesús («Natividad»).

El modelo griego de «encarnación» tiene que ser conectado, por así decir, con el contexto histórico del judío Jesús.

Si se hace esto, entonces -como ya se ha anticipado- la Encarnación sólo se entiende correctamente desde la perspectiva de **la totalidad de la vida y muerte y de la nueva vida de Jesús**.

¿Qué significa entonces Encarnación?

Encarnación significa: en ese hombre han tomado forma humana la palabra, la voluntad, el amor de Dios.

En **todo** lo que habló y predicó, en la totalidad de su quehacer, de su actitud, en la totalidad de su persona, el hombre Jesús no actuó en modo alguno como «rival» («segundo Dios») de Dios.

Sino que reveló, anunció, manifestó la palabra y la voluntad del Dios único.

Así, también en contexto judío se podría quizá intentar hacer la siguiente afirmación: él, en quien, según los testimonios, coinciden plenamente (67) palabra y obra, doctrina y vida, ser y obrar, es en figura humana «palabra» de Dios, «voluntad» de Dios, «imagen» de Dios, «Hijo» de Dios.

Se trata sin duda de la unidad de Jesús con Dios.

Pero incluso los concilios cristológicos afirman que no se trata de una «mezcla» o «aglutinación», como temen judíos y musulmanes, sino -según el Nuevo Testamento- de una unidad del «trono», del conocimiento, de la voluntad, del trato de Jesús con Dios, de una unidad de la revelación de Dios con y por Jesús. «Quien me ve a mí», dice el evangelio de Juan, «ve al Padre» (Jn 14,9).

En ese sentido primigenio, Jesús de Nazaret es la palabra hecha carne, el Logos de Dios en persona, la sabiduría de Dios en figura humana, y, en ese sentido, también el cristiano de hoy puede afirmar al final del segundo milenio cristiano: «Creo en Jesucristo, Hijo único de Dios, nuestro Señor». (68)

III

EL SENTIDO DE LA CRUZ Y DE LA MUERTE DE CRISTO

Si se quisiera hacer una especie de ubicación conceptual, sin valorar previamente, podríamos situar al Cristo de los cristianos en un cruce histórico-universal de coordenadas, determinado por las más relevantes figuras religiosas de la humanidad y por las religiones que ellas inspiraron.

¿Qué quiere decir esto?

1. En el cruce de coordenadas de las religiones universales

En ese cruce de coordenadas estaría en el plano izquierdo el nombre de **Buda**, prototipo, como ya hemos visto, del Iluminado, del maestro de meditación: símbolo, de la India al Japón, de la concentración interior, espiritual, y de la **renuncia al mundo** en la comunidad de una orden monástica.

El Buda: modelo de una vida según el sendero óctuple, que lleva a la eliminación del sufrimiento y al nirvana.

En el plano derecho se vería el nombre de **Confucio**, prototipo del sabio oriental, representante de una ética que ejerce su influjo de Pekín a Tokio y de Seúl a Taipeh, dondequiera que se sepa leer la escritura china.

Kung Fu-tsu: símbolo de la estabilidad de una moral familiar y social, renovada conforme al espíritu y al ritual de un pasado ideal, garante de un **orden universal**, modelo de un vivir en armonía, el hombre con los demás hombres, el hombre con la naturaleza.

En el plano superior estaría el nombre de **Moisés**, de quien, como todos los israelitas, también procede Jesús: Moisés, prototipo del profeta, símbolo poderoso de la Tora, la validez absoluta de las órdenes (69) escritas de Dios, tal y como fue ampliada después, más y más, por los hombres.

Moisés: para los judíos, dondequiera que estén, modelo de una vida ajustada a las órdenes de Dios, ley de Dios en este mundo y, precisamente por eso, llamamiento a **dominar** moralmente el **mundo**.

En el plano inferior está el nombre de **Mahoma**, que se ve a sí mismo como un profeta en la línea de Moisés y Jesús, el Mesías, y como el broche final, como el «sello» ratificador de todos los profetas anteriores.

De Marruecos a Indonesia, de Asia Central al cuerno de África, se le tiene por el profeta por excelencia, símbolo de una religión que también quiere prevalecer totalmente en el plano de la sociedad y que, mediante **la conquista del mundo**, aspira a constituir Estados teocráticos. Mahoma: modelo de vida adaptada al Corán, la revelación primigenia y definitiva de Dios en el camino hacia el juicio final y el paraíso.

Sin duda ha quedado claro cuán inconfundibles e intercambiables son esos representantes de las tres grandes corrientes religiosas que tienen su origen en muy distintas regiones de la tierra:

- la corriente semítica, de carácter profético: Moisés y Mahoma;
- la corriente india, de carácter místico: Buda y Krishna;
- la corriente del Extremo Oriente, que tiene carácter sapiencial: Kung Fu-tsu y Lao-tse.

No son posibilidades más o menos casuales sino exponentes de unas cuantas posiciones, o mejor, opciones, religiosas fundamentales.

Pues en ellas el hombre tiene que elegir: por mucho respeto que profese a los otros caminos, no puede recorrerlos todos a la vez.

Son demasiado diferentes, por más que hoy -como cabe esperar- haya un acercamiento recíproco en muchos aspectos y alguna vez puedan llegar a encontrarse en la meta oculta.

Quien elige como camino de vida el seguir a Jesucristo -y la fe es una elección que implica confianza incondicional e inquebrantable-, elige una figura que es diferente de todas las otras: Jesucristo es:

- diferente del místico que cierra ojos y oídos, en un espíritu de interioridad y soledad propio de la India;
- diferente del sabio acrisolado en el espíritu de armonía y humanidad propio del Extremo Oriente;
- diferente del profeta y caudillo, curtido en la lucha, imbuido del espíritu de la victoriosa fe árabe en el Dios único.

Radicalmente distinto, para muchos casi atterradoramente distinto, es ese Cristo, si recordamos aquella imagen suya que ya tuvimos (70) presente al compararla con la del Buda sonriente, sobre la flor de loto: la imagen del sufriente por antonomasia

2. La imagen del Sufriente por antonomasia

Durante cosa de un milenio nadie osó pintar con realismo la imagen del Sufriente.

En los primeros siglos aún se tenía conciencia de cuán monstruoso y absurdo era lo que el mensaje cristiano le pedía al mundo: ¡un agonizante, clavado en el poste de la ignominia, era el Mesías, el Cristo, Hijo de Dios!

¡Y la cruz -el más abominable de todos los instrumentos de ejecución y de castigo-, **signo de vida, de salvación y de victoria!**

Independientemente de todo el simbolismo que hoy en día esotéricos, psicoterapeutas y simbolistas, basándose en la historia de las religiones, puedan encontrarle (o simplemente añadirle por cuenta propia) a la cruz: la cruz de Jesús fue ante todo y sobre todo un hecho histórico brutal (por eso a Poncio Pilatos le correspondió un lugar en el credo) y no tuvo nada, absolutamente nada que ver, con vida, totalidad y verdadera humanidad.

Precisamente un hombre como el apóstol Pablo, ciudadano de dos mundos, el judío y el helenístico, tenía plena conciencia de lo que él exigía a los hombres de su tiempo cuando les presentaba su «palabra de la cruz»: para los griegos «una necesidad» y para los judíos «un escándalo»²⁶.

El mismo estado de cosas hallamos, por supuesto, en la Roma de los Césares: lo que se contaba de aquel nazareno tenía que sonar a broma de mal gusto, a mensaje estúpido y primitivo, propio de asnos, y esto en el sentido más literal: pues eso exactamente es lo que quiere decir la primera representación plástica del Crucificado que ha llegado hasta nosotros: una caricatura que alguien grabó algún día, en el siglo III, en una pared del Palatino, la residencia imperial de Roma, y que representa a un crucificado, pero provisto de una cabeza de asno y debajo la inscripción «Alexamenos adora a su Dios».

Por eso apenas puede sorprender el hecho de que en los tres primeros siglos del cristianismo haya representaciones de Cristo concebido, por ejemplo, como el buen pastor, joven e imberbe, pero que no haya ninguna representación del Crucificado, y que sólo después de Constantino empiece a aparecer la cruz como símbolo y tema figurativo, si bien al principio sólo en los sarcófagos.

Las más antiguas representaciones que han llegado hasta nosotros de la crucifixión son del siglo V: una de ellas se halla en una placa de marfil, conservada en el Museo Británico, la otra, en la puerta de madera de la Basílica de Santa Sabina de Roma.

Pero, aquí como allí, se evita toda expresión (71) de sufrimiento; Cristo aparece en actitud de vencedor o de orante.

En la temprana Edad Media y en el Románico, las representaciones de Cristo todavía están caracterizadas por la reverencia y el respeto; la corona real no sólo adorna al juez del universo, sino también al Señor crucificado, aunque ahora el pintor o escultor se vaya atreviendo cada vez más a realizar composiciones de mayor tamaño.

Hay que esperar a la plenitud del arte gótico y al primer Renacimiento para que la figura de Cristo pierda su hierática rigidez y se vea sustituida por una noble humanidad.

Bajo la influencia del misticismo de la Pasión de Bernardo de Claraval o de Francisco de Asís se insiste ahora en el sufrimiento de Cristo. Pero hasta el **gótico tardío** no aparece el **sufrimiento del Crucificado** como tema central.

Y mientras que el Cristo de Fra Angélico, el dominico florentino del primer Renacimiento italiano, aún sufre con reposada belleza, al norte de los Alpes el Cristo sufriente va siendo representado con un realismo cada vez más crudo, la cabeza coronada de espinas.

Y mientras el apogeo del Renacimiento italiano, influido filosóficamente por el neoplatonismo y apoyado socialmente por las capas superiores, representa a Cristo como prototipo del hombre ideal, el Gótico tardío alemán, que es, por el contrario, resultado del esfuerzo religioso del individuo y de las conmociones de la sociedad, lo representa como Varón de Dolores, torturado, azotado, quebrantado, agonizante.

Pero ninguna de las intensas y vigorosas representaciones del Crucificado realizadas en aquella época supera seguramente a la que pintó un artista que sigue siendo hoy un personaje bastante desconocido y cuyo verdadero nombre no salió de nuevo a la luz hasta el siglo xx: la Crucifixión de Mathis Gothardt-Neithardt, conocido como **Matthias Grünewald** (hacia 1470-1528).

En vísperas de la Reforma de 1512-1515, cuando la riqueza pictórica de Alemania era superior a la de todos los tiempos anteriores, en su retablo de Isenheim -un formidable «libro» catequético que puede ser «hojeado» sobre el altar Grünewald traspuso en imágenes importantes artículos del credo.

Por así decir, para los días de diario, cuando el «libro» quedaba cerrado, creó una representación de la crucifixión de Jesús de tan estremecedora fuerza, que el Crucificado de Grünewald pasó a ser el modelo antonomástico del sufrimiento infinito.

Sólo cuatro figuras secundarias hay en ese retablo de la Pasión: bajo la cruz, a la derecha -desde la perspectiva del observador-, Juan Bautista, firme y casi impasible, señalando con el dedo índice, que tiene extendido en ademán imperioso, hacia el Cristo sufriente (pintura cristocéntrica, por así decir, lo que hizo que justamente ese cuadro adornara el gabinete de trabajo de Karl Barth, para quien (72) por otra parte el corderito situado a la derecha del Bautista, blanco e inocente, con la sangre que fluye y cae en el cáliz eucarístico -símbolo del sacramento-, era menos importante).

A la izquierda de la cruz, la madre de Jesús, con rostro lívido, petrificado, y túnica de palidez cadavérica, las manos en actitud de orar y dirigidas a su hijo, y sin embargo próxima al desfallecimiento, sostenida únicamente por el discípulo preferido, lleno de dolor y compasión, vestido enteramente de rojo. Y, finalmente, arrodillada ante la cruz, con gran exuberancia de ropaje, de color y de cabellos, largos y rubios, María Magdalena, símbolo de la desesperada lucha del individuo por Dios, lucha provocada por tamaño fracaso.

Debido a esas pocas figuras secundarias, Cristo, de un tamaño mayor que el natural, se destaca más aún: los dedos, casi lo más doloroso en esa encarnación del dolor, convulsivamente estirados y deformados, los pies asimismo traspasados por un clavo de enorme tamaño.

Su cuerpo, todo él plagado de heridas, cuelga pesadamente de la cruz. La cabeza, con la tortura adicional de la corona de agudas espinas, está caída sobre el pecho.

Sus labios, después de haber gritado el abandono de Dios, aparecen abiertos, sin sangre y sin vida. Un inaudito sermón de Viernes Santo, para cultos y para analfabetos a un tiempo.

«¡Ya basta! ¡Demasiado sufrimiento!».

En el museo de Unterlinden, de Colmar, algunos se apartarán asustados, asqueados incluso, de esa imagen de tormento y oprobio.

«También se puede exagerar el sufrimiento...».

En esa pintura, sin embargo, no hay exageración alguna, y quien así habla no sabe quién rezaba en el monasterio de Isenheim, en tiempos de Grünewald, delante de aquel Crucificado: no sólo los canónigos, en la sillería del coro, con todo el resto del personal, sino también, bien separados de ellos por el peligro de roce y de contagio, los más pobres entre los pobres.

Atormentados, amontonados y deformes miraban a través de los gruesos barrotes de la reja, por encima de las cabezas de los clérigos, hacia su Señor sufriente.

Eran leprosos, gente atacada por el terrible azote, por la «enfermedad ardiente», por el «fuego infernal», y cuyas deformaciones de rostro, dedos, piel y huesos no carecían de semejanza con las del Cristo de Grünewald. Oraban ante aquel Crucificado.

Hasta finales de la Edad Media, los leprosos eran cruelmente segregados de la sociedad humana, desheredados muchas veces y en ocasiones hasta declarados muertos.

Hacia el año 1200 Europa contaba con unas 20.000 leproserías, para aislar por la fuerza a los leprosos; una de ellas, aneja al monasterio de los antonitas, estaba en Isenheim, y allí, en la iglesia del hospital, se hallaba el retablo de Grünewald. (73)

«Pero todo eso ya está superado, eso es sólo la devota y lúgubre Edad Media», exclama el hombre contemporáneo, que se ha apartado del Crucificado, «ya la Reforma acabó con las imágenes de las iglesias, y muchas veces incluso con la cruz, y todavía más nuestra Ilustración, con su espíritu optimista.

Usted sabe mejor que nosotros cuántos abusos se han cometido en la Iglesia con la cruz, y eso hasta el día de hoy».

Sí, es bien amargo, pero no puedo negarlo: desgraciadamente, lo más profundo y fuerte del cristianismo ha caído en descrédito a causa de aquellos «devotos» que, como decía sarcásticamente Nietzsche -hijo de pastor-, «**se arrastran hasta la cruz**», encorvados, «oscuros y refunfuñadores y trashogueros» y, viejos y fríos, han perdido «toda valentía»²⁷.

Y de ahí resulta que la expresión alemana «arrastrarse hasta la cruz» signifique hoy, más o menos, plegarse, no atreverse, ceder, bajar silenciosamente la cerviz, inclinarse, someterse, entregarse. Y «llevar la propia cruz» significa someterse, humillarse, anonadarse, no abrir la boca, apretar los puños...

La cruz, símbolo de cobardes e hipócritas, y precisamente en la Iglesia, en la que más de un jerarca, con una espléndida cruz adornándole el pecho, trata de justificar como «cruz que Dios envía» no sólo la represión causada por él sino también el celibato, la discriminación de la mujer, todo género de desgracias y hasta los hijos que no se desean.

¿Es eso lo que significa ir en pos de la cruz? No, en absoluto. Ir en pos de la cruz, hagamos esta aclaración de principio, no significa según el Nuevo Testamento aceptar la falta de emancipación, ni tampoco es mera adoración litúrgica o mística meditación, ni tampoco el encuentro de la propia identidad, de manera esotérico-simbólica, haciendo consciente lo inconsciente, ni tampoco una imitación ética, literal, del camino de Cristo, quien, ésa es la verdad, no puede ser imitado.

Ir en pos de la cruz no se refiere a la cruz de Cristo, sino que significa, simplemente, **cargar con la propia cruz**, que nadie conoce mejor que el propio interesado y que también implica, evidentemente, «la aceptación de sí mismo» (Romano Guardini) y de la propia «sombra» (C. G. Jung).

Seguimiento de la cruz significa seguir, con los riesgos de la propia situación y con la inseguridad del porvenir, el propio camino: eso sí, conforme a las indicaciones de aquel que ya recorrió antes el camino y hacia el cual señala el dedo de Juan.

Y entonces no basta, como en nuestro credo (o como en el retablo de Isenheim), pasar por alto la vida pública de Jesús, su predicación y su actuación, y dar un salto, por así decir, de la Navidad al Viernes Santo.

El credo tradicional -esto lo echan de menos hoy los cristianos conscientes- no contiene una sola palabra relativa al mensaje y a (74) la vida de Jesús.

Pero para comprender por qué murió Jesús de Nazaret, hay que comprender cómo vivió.

Para entender por qué tuvo que sufrir esa muerte, hay que haber entendido algo de la época en que vivió.

Para entrever por qué murió tan pronto, se tiene que haber entrevisto quién fue Jesús, qué defendió y contra quién habló y luchó.

Quien prescinde de la situación político-social -religiosa de su tiempo, no podrá comprender bien a Jesús.

3. ¿Un revolucionario político?

Por mucho desacuerdo que haya entre eruditos judíos y cristianos, todos coinciden en que Jesús no pertenecía al **establishment judío**.

No era saduceo, no era ni sacerdote ni teólogo. ¡Era un «laico»!

No se veía a sí mismo como perteneciente a la clase dominante y en ninguna ocasión mostró conformismo, ni defendió el orden establecido.

El teólogo cristiano no puede sino dar la razón al judío Joseph Klausner, estudioso de la figura de Jesús, cuando dice: «Jesús y sus discípulos, que procedían de las amplias capas populares y no de la clase dominante y rica, estaban poco influidos por los saduceos... Jesús, carpintero galileo, hijo de carpintero, y los sencillos pescadores de su entorno... (estaban)... tan alejados de los saduceos como estaban alejados del pueblo llano aquellos aristocráticos sacerdotes. El solo hecho de que los saduceos negaran la resurrección de los muertos y no siguieran desarrollando el pensamiento mesiánico tiene que haber alejado de ellos a Jesús y a sus discípulos»²⁸.

Pero, cuestión importante: ¿Fue por ello un **revolucionario** político, como supone un primer grupo de intérpretes judíos?

Pues bien, los evangelios nos presentan, de eso no cabe duda, a un Jesús que sabía lo que quería, decidido, indoblegable llegado el caso, también batallador y beligerante, y siempre libre de todo temor: pues, según sus propias palabras, había venido a traer fuego a la tierra, y no había que tener miedo de quienes sólo matan el cuerpo y, fuera de eso, nada consiguen.

Se aproximaban tiempos de espada, decía, tiempos de grandes dificultades y peligros.

Pero también es claro que Jesús **no predicó la violencia**.

La cuestión de si hay que emplear la violencia recibe una respuesta enteramente negativa en el Sermón del Monte.

Y cuando van a prenderle, Jesús dice también: «Mete la espada en la vaina, pues todos los que echan mano de la espada, morirán por la espada» (Mt 26,52).

Cuando le prendieron, Jesús estaba sin armas, indefenso, y no empleó la violencia. Y por eso los discípulos, que si hubiesen participado (75) en una conjura política también habrían sido hechos prisioneros, no fueron molestados.

Pero: «¿Cómo fue lo de la **limpieza del templo**, que a veces hasta puede interpretarse como una ocupación del templo?».

Sí, Jesús tenía, en efecto, la valentía de provocar, a manera de signo.

El Nazareno no fue en modo alguno tan suave y delicado como gustaban de pintarle los «nazarenos» -que no eran Grünwald- del siglo xix.

Pero, si nos atenemos a las fuentes, no se puede decir que ocupase el templo; en ese caso hubiese intervenido inmediatamente la cohorte romana desde la fortaleza Antonia y la historia de la pasión hubiese tomado un curso diferente.

No, según las fuentes, se trató de una expulsión de los mercaderes y los cambistas: una intervención cargada de simbolismo, una **provocación profética** de carácter individual, que implica una manifiesta toma de posición: en contra del tráfico mercantil y de los jefes y negociantes, y a favor de la santidad del lugar, que debe ser lugar de oración.

Aquella acción del templo posiblemente estuvo unida a la amenaza de destruir el templo y reedificarlo al final de los tiempos.

Taña provocación religiosa fue sin duda alguna un desafío radical a la jerarquía eclesiástica y probablemente también a los grupos de población de Jerusalén que tenían intereses económicos relacionados con la afluencia de peregrinos y con la ampliación del templo.

Parece evidente que en la ulterior condena del Nazareno esa provocación jugó un papel importante, si bien en modo alguno exclusivo.

Pero repitémoslo: de ninguna manera **puede hablarse**, como pretenden algunos investigadores judíos, de una **revolución sionista-mesiánica**:

- ¿Acaso exhortó Jesús a boicotear el impuesto? ¡En absoluto! «Dad al César lo que es del César» (Mt 22,21), reza su respuesta, y eso no es un llamamiento a no pagar los impuestos.

Eso significa también, por otra parte: No deis al César lo que es de Dios. Así como la moneda pertenece al César, el hombre como tal pertenece a Dios.

- ¿Proclamó Jesús una guerra de liberación nacional? No: es notorio que permitía que le invitaran a comer los más desacreditados colaboradores de las fuerzas de ocupación, y de vez en cuando ponía como ejemplo al samaritano, al enemigo del pueblo, casi más odiado aún que los paganos.

- ¿Propagaba Jesús la lucha de clases? De ningún modo. ¡Él no dividía a las personas, como tantos militantes de su época, en amigos y enemigos!

- ¿Abolió Jesús la ley en aras de la revolución? No, él quería ayudar, curar a todo aquel a quien él, curador carismático, podía curar. (76)

No, nada de obligar al pueblo a ser feliz, por voluntad de determinados activistas.

Primero el reino de Dios, y todo lo demás se dará por añadidura.

Así, el mensaje de Jesús del reino de Dios no culminó en el llamamiento a imponer por la fuerza, por la violencia, un futuro mejor: quien echa mano a la espada morirá por la espada.

Su mensaje tiene como meta la renuncia a la violencia: no oponer resistencia al mal; hacer bien a quienes nos odian; bendecir a quienes nos maldicen; orar por quienes nos persiguen, liberar de sus demonios a los atormentados, angustiados, deprimidos, a los enfermos psicossomáticos.

En ese sentido, Jesús fue un «revolucionario» cuyas exigencias eran, en el fondo, más radicales que las de los revolucionarios políticos y superaban la alternativa entre orden establecido y revolución sociopolítica.

Si se interpreta bien, Jesús fue, por tanto, con su bondad llevada a la práctica, **más revolucionario que los revolucionarios**.

- En lugar de herir y lacerar, curar y consolar.
- En lugar de devolver el golpe, perdonar sin condiciones.
- En lugar de emplear la violencia, estar dispuesto a sufrir.
- En lugar de cantos de odio y venganza, bienaventuranza para los pacíficos.
- En lugar de exterminar a los enemigos, amar a los enemigos.

«¿Pero no querrá decir esto» -la pregunta viene por sí sola «que Jesús propugnaba una religiosidad de espaldas al mundo, una ascética monacal?».

Tal pregunta exige una respuesta, en vista de que a este respecto se han hecho en repetidas ocasiones las más curiosas especulaciones por parte de espíritus pseudocientíficos.

4. ¿Un asceta, un monje?

Hasta mediado el siglo actual no se ha sabido que en tiempos de Jesús hubo monjes judíos, en el **monasterio de Qumrán**, en el Mar Muerto.

Pero ya desde la época del historiador Flavio Josefo se tenía noticia de la existencia de hombres «piadosos» (en arameo, chasidfa; en hebreo, chasidim), llamados ahora «eseos» o «esenios», que vivían retirados del mundo, en aldeas (y, esporádicamente, también en las ciudades).

En el apogeo de la investigación de Qumrán se han querido encontrar muchas veces vinculaciones entre Qumrán y Juan Bautista (lo cual es posible), pero también entre Qumrán y Jesús, lo que, sin embargo, ha resultado ser una tesis cada vez más improbable.

Ni la comunidad de Qumrán ni el movimiento esenio aparecen mencionados tan sólo una vez en los escritos neotestamentarios, del mismo (77) modo que, a la inversa, el nombre de Jesús no aparece en los escritos de Qumrán (cuya publicación se vio aplazada por obra de especialistas temerosos y de mente estrecha, pero no fue impedida, como se afirmaba en una pésima publicación de corte periodístico, porque contuvieran nuevos y peligrosos textos).

Fue el gran sabio -y posterior «doctor de la Selva Virgen»- Albert Schweitzer quien ya en su época de teólogo opuesto a la teología burguesa-liberal llamó la atención sobre el hecho de que los evangelios no presentan a Jesús como un personaje **socialmente adaptado**.

Durante su actividad pública, Jesús llevó una vida errante, nómada; para su familia, era más bien uno «que pasaba de todo» y a quien ellos, la madre y los hermanos, tenían por «loco» y querían llevarse a casa.

También es evidente que Jesús vivió célibe, lo que siempre ha dado pie a novelistas, cineastas y autores de «musicales» para idear hipótesis no verificables y de escaso interés.

¿Fue Jesús, entonces, un adepto o un simpatizante de aquella comunidad monástica?

No, Jesús **no fue un monje de consumada espiritualidad ni un asceta**.

¿En qué se distingue él? En muchas cosas:

- Jesús no vivió de espaldas al mundo: actuó ante los ojos de todos, en aldeas y ciudades, en medio de los hombres.

Tenía trato hasta con gente de mala fama, con los «impuros» según la ley, con los que rechazaba Qumrán, incluso con los leprosos, y no le importaba provocar escándalos. Indudablemente, para él era más importante la pureza de corazón que todos los preceptos relativos a la purificación exterior.

- Contrariamente a los monjes de Qumrán, Jesús no predicaba la bipartición de la Humanidad: el dividir a los hombres en hijos de la luz e hijos de las tinieblas, en bien y mal -y eso ya a priori, desde un principio-, no era lo suyo.

Cada persona tiene que arrepentirse, pero cada persona puede también arrepentirse; a todos se les ofrece el perdón, se les da la posibilidad de volver a empezar.

- Jesús no vivió como un asceta, no fue un fanático observante de la ley, como los esenios y los monjes de Qumrán: no exigía la renuncia por la renuncia, ni especiales esfuerzos ascéticos.

Antes bien, participaba en la vida de los hombres, comía y bebía con los suyos y permitía que le invitaran a banquetes.

En comparación con Juan Bautista, es notorio que le echaron en cara que comía y bebía en exceso.

No fue por su bautismo sino por la cena anterior a su inminente prendimiento por lo que dejó en sus discípulos indeleble recuerdo.

El matrimonio, por otra parte, no era para él una cosa impura sino voluntad del Creador.

Su renuncia al matrimonio fue voluntaria y él no impuso a nadie el celibato.

Ni tampoco era condición absolutamente (78) necesaria para ser discípulo suyo (si no se quería compartir su vida errante) el renunciar a todos los bienes materiales.

- Jesús no formuló ninguna regla comunitaria: el orden jerárquico, que era y sigue siendo hoy lo normal en toda orden religiosa, fue invertido por él: los más bajos han de ser los más altos, y los más altos, los siervos. La subordinación tiene que ser recíproca, en un servicio común.

Y para ello no hacen falta ni noviciados, ni promesas iniciales, ni votos, ni juramentos. Jesús no exigió prácticas regulares de piedad, ni largas oraciones, ni ropajes distintivos, ni baños rituales.

Lo que le caracteriza, frente a Qumrán, es una asombrosa irregularidad, naturalidad, espontaneidad y libertad.

Orar incansablemente no significa para él rezar horas canónicas o una multitud de oraciones litúrgicas, sino que el hombre, que en todo momento lo espera todo de Dios, pero que, por otra parte, tiene también tiempo para Dios, ha de guardar una actitud de constante oración.

¿Cuál es entonces el núcleo real, válido para entonces y para ahora?

Respuesta: el Jesús de la historia se encuentra también en un **cruce de coordenadas intrajudío** de distintas opciones que siguen teniendo importancia hoy: si Jesús no quiso adherirse al **establishment**, pero tampoco al radicalismo político de una **revolución** violenta, si, finalmente, no deseó tampoco el radicalismo apolítico de la **emigración** piadosa, ¿no le correspondía entonces una cuarta opción intrajudía: la opción del pacto moral, la **armonización** entre las exigencias de la ley y las exigencias de la vida diaria?

Tal fue, en aquella época, la forma de concebir la vida que tenían los fariseos.

La pregunta reza, pues: ¿fue Jesús una especie de fariseo?

5. ¿Un piadoso fariseo?

Pero ya estoy oyendo al hombre de nuestro tiempo, y desde luego no sólo al de fe judía:

«Sabemos hoy que, en muchos aspectos, los evangelios no dan una imagen objetiva de los fariseos.

Esa imagen está deformada desde un principio por el conflicto existente entre ellos y la joven comunidad cristiana.

Ellos eran, en realidad, los únicos representantes que aún quedaban del judaísmo oficial, tras la destrucción del templo y de toda la ciudad de Jerusalén.

Eran también los principales adversarios de las incipientes comunidades cristianas, y ellos cargaban con la culpa de casi todo».

Es cierto. Incluso en documentos oficiales de la Iglesia se pide hoy un cambio de mentalidad frente a los fariseos: lo que fundamentalmente pretendían los fariseos era actualizar la Tora como palabra de Dios que obliga también en la actualidad; (79) eran hombres que tomaban muy en serio la causa de Dios y cuya actitud básica era la de «sentir alegría ante la ley».

El nombre de fariseo significa «**separados**». Y esos «separados» querían concretamente dos cosas: **tomar radicalmente en serio los mandamientos de Dios** y observarlos con escrupulosa exactitud.

Más aún, en la convicción de que Israel es un «reino de sacerdotes y un pueblo santo» (Ex 19,6) querían observar estrictamente y de manera voluntaria las prescripciones sobre la purificación ritual (y también, en especial, el diezmo), que la ley sólo hacía obligatorias a los sacerdotes.

Pero, al mismo tiempo, siendo hombres (las mujeres tampoco desempeñaban papel alguno en el movimiento fariseo) que tenían una cercanía al pueblo muy diferente a la de los sacerdotes recluidos en el templo, querían **adaptar sensatamente la ley** a la actualidad y así **hacerla practicable**.

Querían descargar la conciencia de los hombres, darles seguridad; querían determinar exactamente hasta dónde se podía llegar sin cometer pecado.

¿Y Jesús? ¿No tenía él mucho en común con los fariseos?

Habría que discutir detalladamente la relación de Jesús con el fariseísmo; lo he hecho en el libro sobre el judaísmo.

Muchos, demasiados intérpretes de la figura de Jesús han pasado tendenciosamente por alto o tratado con negligencia, y eso a costa del judaísmo, **los puntos en que Jesús coincidía con los fariseos**.

Y, sin embargo, Jesús vivía, como los fariseos, en medio del pueblo; su campo de acción, donde hablaba y enseñaba, como ellos, eran las sinagogas. Jesús tenía trato con los fariseos y, según Lucas, se sentaba con ellos a la mesa.

Más aún, según autores judíos y cristianos, para casi todos los versículos del Sermón del Monte se pueden hallar paralelos y analogías rabínicas.

No es, pues, de extrañar que la mayoría de los intérpretes judíos vean a Jesús en la inmediata proximidad de los fariseos.

Y, en efecto, lo mismo que para los fariseos, para Jesús la autoridad de Moisés estaba fuera de toda discusión.

Nunca se debería haber puesto en duda que él tampoco quiso abolir la Tora: no quiso derogarla sino «darle cumplimiento» (Mt 5,17).

Pero hay que tener en cuenta lo siguiente: «dar cumplimiento» -esto se deduce de los pasajes del Sermón del Monte que siguen a esta frase- significa para **Jesús profundizar, concentrar y radicalizar la ley de Dios**: desde su más íntima dimensión, es decir, desde la intención primigenia de Dios.

Jesús estaba convencido de que a esa ley no se le debía quitar ni poner nada que estuviese en contradicción con esa intención primigenia, con la voluntad de Dios, que tiende al bien del hombre.

Esto se refiere sobre todo, lógicamente, a la *halaká* de la Tora, que con sus palabras, mandamientos y preceptos constituye (80) aproximadamente una quinta parte del Pentateuco. «Dar cumplimiento» significa concretamente:

- ahondar en la ley tomando decididamente en serio la voluntad de Dios contenida en ella;
- concentrar la ley uniendo el amor a Dios y el amor al prójimo; el amor es el núcleo y la medida de la ley;
- radicalizar la ley entendiendo el amor al prójimo, más allá del propio pueblo, como amor también a los enemigos.

¿Y cómo? Perdonando sin poner límites, renunciando al poder y al derecho sin esperar nada a cambio, sirviendo sin que haya superiores ni inferiores.

En cuanto a los paralelismos y analogías con el Sermón del Monte (y con el conjunto de la doctrina de Jesucristo), seguramente tiene razón el sabio judío Pinchas Lapide cuando afirma: entre el Sermón del Monte y los pasajes paralelos judíos existe la misma diferencia que entre un edificio y los bloques de piedra con que éste fue construido.

Solamente así se explica la inmensa fuerza de ese mensaje, que muchas veces hace avergonzarse a los propios cristianos y que pudo dar impulsos a personas procedentes de culturas totalmente distintas, como al Mahatma Gandhi.

No se puede negar que es muy distinto que tres docenas de sentencias pronunciadas por tres docenas de rabinos se hallen documentadas en tres docenas de pasajes del Talmud y que todas ellas estén concentradas en un solo rabino.

Es decir, lo inconfundible no son las frases sueltas de Jesús sino el conjunto de su mensaje. Y la cuestión no es si el amor a Dios y al prójimo se encuentran ya en la Biblia hebrea (se encuentran, en efecto), sino qué valor les atribuye la predicación del Rabbí de Nazaret, qué orden de importancia les corresponde y qué consecuencias se deducen de ello.

Dicho de otro modo: nada hay que objetar contra los fariseos «como tales» y sus auténticas virtudes: ese fariseo que pone Jesús como ejemplo en la célebre parábola (Lc 18,9-14) no es en absoluto un hipócrita.

Es un hombre perfectamente honrado y piadoso que dice la pura verdad.

Pues estaba convencido de haber hecho todo lo que la ley exigía de él. Los fariseos eran personas de ejemplar moralidad y gozaban de la correspondiente buena fama entre los que no se lo tomaban tan en serio. ¿Qué vamos a reprocharles entonces?

Pero digámoslo una vez más: ¿era Jesús simplemente un fariseo piadoso y «liberal»?

Respuesta: en los detalles de la vida cotidiana hay semejanzas innegables, pero en el conjunto de su actitud básica religiosa Jesús era distinto.

No estaba orgulloso de sus méritos, de su condición de hombre justo, no sentía desprecio por el pueblo llano que no conocía la ley (*Am-ha-arez*).

No se apartaba de los impuros, de los pecadores, ni predicaba una doctrina estrictamente retributiva.

¿Qué (81) predicaba entonces? La confianza exclusiva en la gracia y misericordia de Dios: «Dios, ten misericordia de mí, que soy pecador» (Lc 18,13).

El mísero publicano, que no puede presentar a Dios mérito alguno, es alabado por su fe y su confianza; el fariseo, no. Justificación del pecador por la fe.

No cabe duda: si nos atenemos a las fuentes auténticas, sólo cabe constatar que Jesús no fue en absoluto el típico fariseo, que «sentía alegría ante el mandamiento» y la interpretación casuística.

No se deben comparar frases sueltas, aisladas de su contexto; hay que leer los textos en el contexto.

Entonces se puede comprobar, como lo testifican todos los evangelios con absoluta unanimidad, lo siguiente: los 613 mandamientos y prohibiciones de la ley, tan importantes para los fariseos, no eran lo que Jesús quería inculcar.

En ningún momento exhorta a sus discípulos a estudiar la Tora.

En ningún momento quiere, como los fariseos, dar reglas precisas para la aplicación de la ley y así «edificar una cerca en torno a la ley», un muro de protección, para garantizar el cumplimiento de los mandamientos.

En ningún momento quiere, como ellos, hacer extensivo a los laicos y a la vida práctica de éstos los ideales de pureza legal y de santidad de los sacerdotes encargados del servicio del templo.

En resumen, la actitud básica, la tendencia general, es distinta: en comparación con el conjunto de los fariseos, Jesús es de una asombrosa despreocupación e indulgencia.

¿No tenía que socavar totalmente la moral el hecho de solidarizarse, peor aún, de sentarse a la mesa con los impuros y pecadores, el hecho de que el hijo perdido, descarriado, al final quede en mejor situación frente al padre que el hijo bueno que permaneció en casa, y, lo que aún es peor, el hecho de que ese publicano desaprensivo reciba mejor trato por parte de Dios que el piadoso fariseo, quien, realmente, no es como otros hombres, como los estafadores, como los adúlteros?

Pese a todas mis simpatías por el judaísmo rabínico: en este punto no se deben decir las cosas a medias, sino que, con toda imparcialidad, hay que tomar nota de la diferencia.

6. No las habituales discusiones de escuela, sino confrontación y conflicto

La mayor parte de los estudiosos de Jesús, judíos y cristianos, están hoy de acuerdo en que para Jesús, «el mayor observador y crítico de la espiritualidad farisea»²⁹, no tenía importancia el cumplimiento en sí de la Tora, sino el bien del hombre concreto.

Su libre actitud frente (82) a la ley y su trato con personas que desconocían o incumplían la ley le acarrió, por tanto, serios conflictos.

El cuadro general, inequívoco, que nos ofrecen las fuentes auténticas, es el siguiente: no sólo por su crítica del templo causó escándalo Jesús, sino por su diferente interpretación de la ley y por su posición de principio, por su actitud general, sobre todo en lo relativo a tres grupos de problemas, que tienen importancia hasta el día de hoy en el judaísmo:

- los preceptos sobre la pureza legal,
- los preceptos sobre el ayuno,
- el sábado.

¿Ayuda una tal distinción al diálogo judeo-cristiano?

Yo creo que lo que más ayuda es una actitud de simpatía, la investigación seria y la honradez intelectual.

Pues, en mi calidad de ecumenista cristiano, me niego vehementemente a aislar a Jesús de sus raíces judías.

Pero, a la inversa, cabe esperar que los ecumenistas judíos desapruében la nivelación intrajudía del mensaje -tanto tiempo rechazado en el seno del judaísmo- de Jesús.

¿Es de verdad suficiente, desde el punto de vista histórico, considerar a Jesús como un gran fariseo que tenía su «acervo específico», como otros grandes fariseos?

¿Se puede, en aras de la amistad judeo-cristiana, rebajar el conflicto de Jesús, un conflicto que terminó en muerte, al nivel de las habituales discusiones entre las escuelas farisaicas?

¿Que Jesús de Nazaret murió por diferencias de escuela?

En cualquier caso fue el Nazareno, y no cualquiera de los otros rabinos «liberales», quien se vio arrastrado a un conflicto que terminó en muerte.

«Sin embargo», preguntan, llegados a este punto, muchos contemporáneos,

«¿no se trata siempre, en el marco de este cruce de coordenadas, del plano horizontal?

¿Dónde queda el vertical?

¿Dónde interviene Dios en toda esa historia de Jesús de Nazaret?».

Pues bien, si nos atenemos a las fuentes, esos conflictos siempre hacían surgir esta pregunta: «Pero tú, ¿con qué derecho, con qué poderes estás hablando y haciendo todo eso?».

No hay que soslayar esta pregunta sobre los poderes, sino tratarla como un tema explícito.

Es y sigue siendo una pregunta apremiante:

7. ¿En nombre de quién?

¿Qué pensáis de él? ¿Quién es? ¿Uno de los profetas? ¿O más? Esa pregunta recorre los evangelios de un cabo a otro como pregunta clave.

Pero hasta los teólogos conservadores cristianos lo admiten hoy: Jesús no se anunciaba a sí mismo, anunciaba el **reino de Dios**: (83) «Venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad» (Mt 6,10).

Nunca puso en el centro de su predicación su propio papel, su persona, su dignidad.

Esto vale especialmente para el **título de Mesías**.

Según los evangelios sinópticos, Jesús nunca se dio a sí mismo el nombre de Mesías ni se atribuyó ningún título mesiánico (salvo, quizás, el nombre, de múltiples significados, de «Hijo del hombre»).

En este punto coinciden hoy ampliamente intérpretes cristianos y judíos.

El evangelista más antiguo, Marcos, todavía trata el mesianismo de Jesús como un secreto que no sale a la luz pública, hasta que por fin es reconocido al pie de la cruz y proclamado después de la resurrección.

¿Por qué?

Sólo desde la perspectiva de la experiencia pascual se podía ver la totalidad de la tradición relativa a Jesús en un horizonte mesiánico e introducir entonces en el relato de la historia de Jesús la confesión explícita de éste sobre su condición de Mesías.

Pero, por otra parte, las palabras y obras de Jesús no respondían a las múltiples, contradictorias y generalmente teopolíticas esperanzas mesiánicas judías; también la mayoría de los rabinos esperaban la llegada de un Mesías triunfante.

Precisamente porque Jesús no puede ser «entendido» adecuadamente con ninguno de los títulos usuales, precisamente porque no se trata de **un sí o un no a un título determinado**, a una dignidad ni tampoco a un dogma, rito o ley precisos, se hace más apremiante la pregunta que ya se plantearon los primeros discípulos: ¿quién habrá sido en realidad?

Esta gran pregunta sobre el secreto de su persona sigue siendo válida hoy. Y justamente el hecho de que él evitara todos los «títulos» hace más denso el enigma.

Ese enigma cobra especial importancia si se tiene en cuenta la muerte violenta de Jesús.

Y es que **la muerte de Jesús no se puede desglosar de la pregunta por su mensaje y su persona**.

Había aparecido allí un hombre que, haciendo caso omiso de la jerarquía y de sus expertos, se había saltado de palabra y obra los tabúes culturales, la costumbre del ayuno, y sobre todo las exigencias que comportaba el mandamiento del sábado, que en la práctica ya se solía considerar entonces como el «principal mandamiento».

Y aunque también nieguen esto ciertos intérpretes judíos, ese Jesús, si nos atenemos a los evangelios, tomó posición, con pleno poder y plena libertad, contra la doctrina y la práctica dominantes, que eran la doctrina y la práctica de los que dominaban, y eso haciendo uso de una autoridad que hace preguntar a los escribas:

«¿Cómo puede hablar así este hombre? Está blasfemando contra Dios» (Mc 2,7).

¿Pero blasfemaba realmente contra Dios?

Todos los testimonios coinciden en lo contrario: el judío Jesús hablaba (84) llevado de una **experiencia de Dios, de una unión con Dios, sí, de un contacto inmediato con Dios**, que no eran habituales en un profeta.

Así, obró con una libertad, veracidad y bondad inhabituales, cuando, al enfrentarse con los que dominan, anuncia la dominación y la voluntad divinas, y no acepta sin más la dominación humana:

- cuando está abierto a **todos los grupos**,
- cuando no quiere que las **mujeres** (numerosas entre sus discípulos) se vean sometidas en el matrimonio al capricho del marido, - cuando protege a los niños contra los adultos, a los **pobres** contra los ricos y, en general, a los **pequeños**, contra los grandes,
- cuando hasta se pone a favor de **los que tienen otra fe religiosa, de los políticamente comprometidos, de los que han fracasado en el cumplimiento de la moral**, de los que sufren abusos sexuales, e incluso de los leprosos y de los socialmente marginados, y cuando incluso -el colmo de la arrogancia- promete el perdón a los «pecadores», cosa que sólo competía al sumo sacerdote en la fiesta de la Reconciliación.

Mas he aquí lo asombroso: Jesús no fundamenta en ningún momento esas arrogaciones suyas.

Es más, en la discusión sobre sus poderes declina expresamente dar una explicación.

Simplemente se atribuye esos poderes, obra como quien los tiene, sin recurrir, con el «Así habla el Señor» de los profetas, a una instancia superior. No habla aquí solamente el entendido, el experto, como los sacerdotes y escribas.

Sino alguien que, sin explicaciones ni justificaciones, anuncia, de palabra y obra, la voluntad de Dios; que se identifica con la causa de Dios, que es la causa del hombre; que está totalmente penetrado de esa causa, convirtiéndose así en el **defensor absoluto de Dios y de los hombres**.

Desde esta perspectiva cabe explicar preguntas como la siguiente:

¿No era en el fondo «más que Jonás (y que todos los profetas)» (Mt 12,41; Lc 11,32); «más que Salomón (y que todos los sabios)» (Mt 12,42; Lc 11,31)?

Según las fuentes, el origen del proceso de Jesús hay que buscarlo claramente en esta línea, independientemente de que se le considerase entonces abiertamente -a este respecto hay diferentes opiniones entre los exégetas- como el «pretendiente a Mesías» o no.

Llegados a este punto, sin embargo, al bien informado hombre de nuestro tiempo le quemará la lengua esta pregunta: «¿Es que otra vez se va a hacer responsable al pueblo judío de la muerte de Jesús?».

Esta pregunta tiene que ser discutida a fondo con la clara conciencia de que el antisemitismo racista de los nacionalsocialistas no habría sido posible sin el antijudaísmo de base cristológica, casi dos veces milenario, de las Iglesias, la Iglesia católica y también las Iglesias reformadas. (85)

8. ¿Quién es culpable de la muerte de Jesús?

En el **proceso de Jesús** ante las instancias judías sigue habiendo muchos puntos inseguros: más que el pleno del sanedrín parece que actuó una comisión (ocupada sobre todo por saduceos); llama la atención el hecho de que en los textos que hablan del proceso no se mencione a los fariseos.

En lugar de fallar formalmente la sentencia de muerte, seguramente sólo se decidió la entrega a Poncio Pilatos.

Y en vez de un proceso legal regular, quizás sólo tuvo lugar un interrogatorio para determinar con exactitud los puntos de la acusación: y, a continuación, poner todo en manos del gobernador romano.

La pregunta directa y formal sobre el carácter mesiánico seguramente fue poco probable, puesto que por ese motivo no había que condenar forzosamente a nadie; y, en cualquier caso, la pregunta relativa a la filiación divina corre a cargo de la ulterior comunidad cristiana.

Se habla de «muchas» acusaciones, que sin embargo (esto se pasa por alto muchas veces), con una sola excepción (¡templo!), no se enumeran explícitamente, teniendo que ser deducidas de la totalidad de los evangelios: no son pocos, en verdad, los conflictos que refieren los evangelistas, conflictos que no basta explicar, de manera simplista, como proyección retrospectiva del conflicto entre la Iglesia primitiva y la Sinagoga: antes bien, se trataba seguramente de una proyección del conflicto histórico entre el Jesús de la historia y las capas dirigentes de sacerdotes y saduceos.

Pues si se examinan con imparcialidad los evangelios, los **puntos de la acusación**, de los que se infiere una actitud perfectamente coherente del acusado, pueden resumirse de la siguiente manera:

- La crítica que hizo el judío Jesús de la religiosidad tradicional de muchos judíos **piadosos** fue radical.

- La profecía y la acción de protesta de Jesús contra la **explotación del templo** y, por tanto, contra los sacerdotes encargados del templo y que se beneficiaban económicamente de él, fue considerada como una insolente arrogación.

- La concepción, **anticasuística** y orientada totalmente en el hombre, que tenía Jesús de la Tora, de la ley, sobre todo del sábado, de los preceptos sobre el ayuno y la pureza legal, era una provocación.

- La **solidaridad** de Jesús con el pueblo común, ignorante de la ley, y su trato con notorios transgresores de la ley constituían un escándalo.

- La **crítica de Jesús a los círculos dominantes**, para los que él resultó ser, dado su gran número de seguidores entre la gente del pueblo, algo más que meramente molesto, fue masiva. (86)

Pero, aparte de los detalles del proceso -prácticamente imposibles de reconstruir satisfactoriamente-, Jesús, en eso están de acuerdo todos los evangelios, **fue entregado por las autoridades judías al gobernador romano Poncio Pilatos y crucificado conforme al uso romano**: «crucifixus sub Poncio Pilato», como reza el credo, subrayando la historicidad del hecho.

Para Pilatos, cuya gestión como gobernador de Judea (26-36 d.C.) fue juzgada muy negativamente por las fuentes de su época, tuvo un papel predominante, según todos las referencias evangélicas, el concepto político «rey de los judíos» (*rex iudaeorum*).

Se da, pues, la ironía de que Jesús apareció como lo que no tenía que ser en modo alguno para las autoridades judías que protestaban: como el rey-Mesías.

Pues el rótulo de la cruz indica, conforme al uso romano, la causa concreta de la condena (*causa damnationis*). Para los romanos, por su parte, «rey de los judíos» sólo podía tener un sentido político: la arrogación del título de rey.

Lo cual constituía una ofensa a la majestad romana (*crimen laesae maiestatis*). Y efectivamente: aunque Jesús, el predicador de la no-violencia, jamás había formulado tal reclamación política, era natural que desde fuera se le viera con ese prisma.

¿Cuál fue, entonces, la acusación concreta?

Si nos atenemos a las fuentes, lo de Jesús no fue insurrección política sino provocación religiosa.

Ésta podría ser la explicación de que las instancias judías interviniesen desde un principio en el asunto: la acusación política implicaba en realidad una acusación religiosa.

Y esa acusación religiosa sólo puede tener relación, según los evangelios, con la actitud crítica de Jesús para con la ley y el templo y para con sus representantes.

Si Jesús sólo hubiese sido un insurrecto político, seguramente habría caído ya entonces, lo mismo que otros -a excepción del nombre-, en el olvido.

Pero al ser **figura religiosa**, se acarreó el reproche de incitar al pueblo, con su mensaje y con su comportamiento libre, sincero y bondadoso, a rebelarse contra las instancias político-religiosas.

Ya lo hemos dicho: desde la perspectiva de la interpretación usual de la ley y de la religión centrada en el templo, la jerarquía judía no tenía por qué tomar forzosamente medidas contra un pretendiente a Mesías o un pseudo-Mesías.

La situación era diferente tratándose de un falso maestro, un profeta engañoso, un blasfemo y un embaucador del pueblo.

Visto así, se podía considerar la muerte cruel de Jesús como merecido destino:

¡Han prevalecido la ley y el orden! Colgado del poste de la ignominia, Jesús aparecía como maldito de Dios.

No hay duda: en el proceso de Jesús se trataba de «transformar la acusación judía, por delito religioso, en acusación política por alta traición»³⁰.

O sea: (87)

- La acusación política, según la cual Jesús aspiraba al poder político, exhortaba a no pagar el impuesto a las fuerzas de ocupación, incitaba a la rebelión y se consideraba por tanto como rey-Mesías político de los judíos, era, a juzgar por las fuentes, una acusación falsa.

- Pero Jesús, el provocador religioso, fue presentado como pretendiente a Mesías político y como revolucionario, o sea, como adversario militante del poder romano.

Para Pilatos, aquello era una acusación convincente, pues, en la situación de entonces, las turbulencias políticas, los revoltosos y los falsos Mesías no eran nada insólito.

Es decir: el provocador religioso fue condenado como revolucionario político, aunque eso, justamente, no lo era Jesús.

¿Quién tiene la culpa de la muerte de Jesús?

La respuesta exacta, desde el punto de vista histórico, sólo puede ser ésta: ni «los» judíos ni «los» romanos, sino que, concretamente y cada una a su manera, estuvieron implicadas en el caso determinadas autoridades judías y romanas.

Por eso, teniendo en cuenta las terribles consecuencias de todo ello para el antijudaísmo, hay que decir:

- Como «pueblo», «los» judíos no rechazaron, ni siquiera entonces, a Jesús; de una culpa colectiva del pueblo judío de entonces (¿por qué no del pueblo romano?) no habría tenido que hablarse jamás.

- A mayor abundamiento, es absurda la inculpación colectiva del pueblo judío actual.

Hacer reproches, relacionados con la muerte de Jesús, a la nación judía actual ha sido y es abstruso; tales reproches han hecho sufrir inmensamente a ese pueblo en los pasados siglos y han sido una de las causas de Auschwitz.

Ante esa historia monstruosa y cargada de culpa, de los cristianos, una historia basada precisamente en el reproche de que «los judíos» eran asesinos de Cristo, o incluso asesinos de Dios, el concilio Vaticano II puso por fin las cosas en claro: «Aunque las autoridades judías, con sus partidarios, exigieron la muerte de Cristo, no se puede, sin embargo, imputar indiferenciadamente los hechos de su Pasión ni a todos los judíos de entonces ni a los judíos de hoy»³¹.

O, dicho positivamente: quien está a favor de Jesús no puede estar, precisamente por razones teológicas, contra su pueblo, los judíos.

Para entender hoy la Pasión de Jesús es decisiva no la mirada retrospectiva a un pasado lejano, sino la mirada de cada individuo a sí mismo, como sucede, por ejemplo, hasta el día de hoy, con la insuperable música de la Pasión de Juan Sebastián Bach.

Entonces, la muerte de Jesús ya no es una pregunta al pueblo judío de entonces, sino una pregunta a cada uno de los cristianos de hoy, para saber si él, (88) con su comportamiento, no seguirá crucificando hoy a Cristo y dónde habría estado él en aquella ocasión:

- del lado del político Pilatos, que negó la verdad por oportunismo;
- del lado de los jefes Anás y Caifás, quienes, por una ley o por un artículo religioso, sacrificaron a un individuo;
- del lado de Pedro, quien, a la hora del peligro, negó a su amigo y maestro, o incluso del lado de Judas, que le traicionó;
- del lado de la cohorte romana, que -órdenes son órdenes estaba dispuesta a cometer cualquier monstruosidad y cualquier infamia;
- o, tal vez, del lado de las mujeres, que -empezando por la de Pilatos y terminando por María Magdalena- estuvieron de su parte y se mantuvieron fieles.

Después de todo lo que ahora sabemos, ¿es posible entonces «devolver» hoy a Jesús al judaísmo, como quieren autores judíos?

Sí y no. No a la ley religiosa, la *halaká*, que, relativizada por Jesús, devolvió el golpe, y que tampoco fue considerada forzosamente necesaria en su totalidad para la salvación por quienes después creyeron que Jesús era el Cristo, una actitud que comparten hoy día muchos judíos.

Pero sí al pueblo judío, que sigue siendo el pueblo elegido y que durante largo tiempo ha rechazado, ha tenido que rechazar -y no en pequeña medida debido a los cristianos-, al Rabbí de Nazaret.

Por otra parte, muchos judíos de hoy ven en el Nazareno a un «hermano» (Martin Buber), más aún, la figura arquetípica del pueblo judío, perseguido en el mundo y condenado a padecer inmenso sufrimiento.

Y si regresara hoy, como en el «Gran Inquisidor» de Dostoiewski, ¿a quién habría de temer más? ¿Quién le depararía hoy mejor acogida: la Sinagoga o la Iglesia?

El «Gran Inquisidor» de Dostoiewski o, mejor, su capítulo sobre Jesús, es, por otra parte, una acusación no sólo contra la Iglesia sino, en su núcleo central, contra el mismo Dios: lo que es bien comprensible en vista del sufrimiento, en vista de las catástrofes naturales, de tanta aberración como hay en la vida, de las orgías del mal, de los ríos de sangre y de lágrimas, de tantos inocentes asesinados.

Una acusación que clama al cielo contra ese Primer Principio divino, que es responsable, en definitiva, del orden y la armonía de este mundo, ya se le dé el nombre de Cielo, Tao, Señor de las Alturas, Gran último, Divinidad o Dios; ese Dios que Leibniz, a la vista del mal, esperaba justificar en su «Teodicea» o «Justificación de Dios».

Una acusación o una rebeldía contra Dios, como la ha formulado el Iván Karamazov de Dostoiewski con más nitidez y radicalismo que ningún otro, desde el (89) paciente Job hasta el frívolo Voltaire, para, finalmente, invocando a los niños torturados sin culpa, devolver a su creador su «billete de entrada» en este mundo tan falto de armonía.

¿Punto final?

No, responde Aliocha a su hermano Iván: «Le has olvidado a él».

Y a continuación viene el grandioso relato de Iván sobre el «Gran Inquisidor»: acaso la acusación más terrible contra una Iglesia que reprime la libertad, pero, como observa lúcidamente Aliocha, en realidad un maravilloso «elogio de Jesús», que ha traído la libertad.

Pero precisamente desde la perspectiva del Crucificado se plantea una vez más con toda radicalidad la pregunta sobre Dios.

Justamente desde su perspectiva, la del Nazareno, que vivió en una inconcebible relación de confianza con Dios, justamente desde su perspectiva hay que preguntar: ¿qué clase de Dios es ése, que permite tales cruces, desde el Gólgota hasta Auschwitz? ¿Y también mi cruz, la mía propia?

«¿Cuándo va a hablar usted por fin de Dios y del sufrimiento?», me preguntó un contemporáneo, en la persona esta vez de una estudiante conocida mía, inmediatamente después de mi clase sobre el primer artículo de la fe, la fe en Dios, Padre todopoderoso.

Y confieso que desde entonces, esa pregunta me persigue constantemente: ¿cuánto sufrimiento puede esconder una pregunta así?, ¿y qué respuesta habrá que dar?

En cualquier caso, hay una cosa clara: la pregunta por las causas históricas de la crucifixión que hemos estado dilucidando hasta ahora lleva aparejada esta otra pregunta: ¿hay también, además del *brutum factum* de la cruz, un «sentido» de la cruz?

¿Cabe quizás hablar, se puede hablar -como respuesta consoladora- de un «Dios crucificado»?

9. ¿Un Dios crucificado?

Hay teólogos cristianos que, tras la Segunda Guerra Mundial y basándose en una frase de Dietrich Bonhoeffer, no pocas veces han querido superar la problemática de la cruz con la hipótesis de un «Dios sufriente».

Según ellos, Dios «es débil y falta de poder en el mundo», y así, y sólo así, está con nosotros y nos ayuda; sólo el «Dios que sufre» puede ayudarnos³².

Ciertos teólogos, a la vista del Holocausto, han sacado la conclusión de que «el indecible sufrimiento de esos seis millones es también la voz del Dios sufriente»³³.

Otros teólogos han creído poder superar la problemática del sufrimiento de modo altamente especulativo, partiendo, intelectualmente, de una Pasión que tiene lugar dialécticamente dentro de la Trinidad, entre Dios y Dios, o incluso de Dios contra Dios.

Pero, prudencia: aleccionados por la gran tradición judeo-cristiana (90) y conscientes del problemático modelo mental de Hegel, es aconsejable tener una actitud reservada frente a esas especulaciones, inspiradas más por Hegel que por la Biblia, sobre un «Dios que sufre», un «Dios crucificado»³⁴, o incluso una «muerte de Dios»³⁵.

Para judíos y musulmanes, esas especulaciones siempre fueron inaceptables, pero también lo son hoy para no pocos cristianos críticos.

¡Como si el sufrimiento inmenso, y sobre todo inocente y absurdo, de la vida humana, de esta historia humana y, finalmente, del Holocausto, pudiera superarse insertándolo en un «orden superior» mediante especulaciones cristológicas y manipulaciones conceptuales del concepto de Dios!

La teología judía actual, en cualquier caso, trata de dar una respuesta teológica al reto del Holocausto, sin esas operaciones de reflexión cristológica.

Y los teólogos cristianos -pese a toda la «humanidad», o más exactamente «amor al hombre» (*philanthropia*, Tit 3,4) de Dios que aparece en Cristo Jesús- tampoco deben nivelar hacia abajo la trascendencia, y hacer una almoneda de la divinidad de Dios, ni siquiera a la vista de tanto y tan inconcebible sufrimiento y dolor.

Una mirada a la Escritura puede frenar tales osadías especulativas.

En el **Antiguo Testamento**, los hombres claman repetidas veces a Dios confiando en que Dios oír sus clamores y sus súplicas, pero su clamor, su sufrimiento y su muerte no se convierte sin más en el clamor, sufrimiento y muerte de Dios.

Es cierto, por otra parte, que a veces la Biblia hebrea atribuye a Dios, en discurso antropomorfo, toda la gama de sentimientos y comportamientos humanos: ira, lamentos y dolor por el comportamiento de su pueblo, y también, una y otra vez, paciencia y contención de la ira. Pero nunca se suprime la diferencia entre Dios y hombre, ni el sufrimiento y dolor del hombre son transformados en sufrimiento y dolor de Dios.

Nunca se convierte la divinidad de Dios en a-divinidad, su fidelidad en infidelidad, su fiabilidad en falta de fiabilidad, su misericordia divina en humana miseria.

En la Biblia hebrea rige lo siguiente: si el hombre falla, no falla Dios; si el hombre muere, no muere Dios con él. Pues «Dios soy yo, y no hombre, santo en medio de ti», se lee en Os 11,9, contra toda humanización de Dios, aunque precisamente allí se hable, con un mayor antropomorfismo que en otras ocasiones, de la «compasión» que siente Dios por su pueblo.

También según el **Nuevo Testamento** clama Jesús, el Hijo de Dios, a Dios, su Padre, porque se siente abandonado en la profundidad de su dolor.

Pero en ningún momento clama Dios a Dios, en ningún momento Dios es débil o carente de poder, ni sufre, ni es crucificado ni, menos aún, muere. Si el sufrimiento de los hombres se (91) identifica con Dios hasta tal punto que también es sufrimiento de Dios, si el clamor de los hombres se convierte en clamor de Dios, ¿no se convierte también el pecado del hombre -tal sería la consecuencia- (los crímenes de los esbirros de las SS y de otros) en pecado de Dios?

No: el teólogo cristiano, que tiene a la Biblia como base de pensamiento, no puede sino constatar desapasionadamente: según Pablo, el mensaje, la **palabra de la cruz**, es debilidad y necesidad solamente para los no creyentes; para los creyentes es fuerza de Dios, es sabiduría de Dios (cf. 1 Cor 1,18-31).

Paradoja, pero no contradicción, e importante para el diálogo judeo-cristiano: en la cruz de Jesucristo -éste es el testimonio del Nuevo Testamento en la misma línea del Antiguo, contra todas las especulaciones gnóstico-cabalísticas- no fue crucificado Dios, simplemente, *ho theós, Deus Pater omnipotens* (y, naturalmente, menos aún, el Santo Espíritu de Dios).

¿Cómo, si no, habría podido clamar el Crucificado, al sentirse abandonado por Dios: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado» (Mc 15,34)?

Dicho de otro modo: la cruz no es el símbolo del «Dios que sufre», «que clama», ni, en modo alguno, «el símbolo del Dios que sufre angustia mortal», sino el símbolo del hombre que sufre angustia mortal.

Y la Biblia hebrea aportó ulteriormente modelos de interpretación para asimilar el monstruoso hecho: allí se encuentra como modelo no Dios que sufre, sino:

- el profeta, enviado por Dios, pero perseguido por los hombres;
- el siervo de Dios, que sufre, sin culpa y en representación de otros, por los pecados de muchos;
- el cordero pascual, que quita, simbólicamente, los pecados de los hombres.

No, en la cruz, así lo entiende en todos los casos el Nuevo Testamento, no murió Dios mismo (*ho theós*), el Padre, sino el «**Mesías**» y el «**Cristo**» de Dios, la «**imagen**», la «**palabra**» y el «**Hijo**» de Dios.

Ese «patripasianismo», la idea de que sufrió Dios Padre, no es bíblico y fue condenado por la Iglesia, con razón, ya muy pronto³⁶.

La teología judía protesta con razón contra una imagen de Dios sádica y cruel según la cual un Dios sediento de sangre exigió el sacrificio de su Hijo.

Pero la teología cristiana protesta -esperamos que con no menos firmeza- contra una concepción resignada y masoquista de Dios según la cual un Dios débil tuvo que pasar por atroces sufrimientos y por la muerte para luego resucitar, pudiendo incluso sufrir eternamente.

Los teólogos tampoco tenemos que llamarnos a engaño: la cruz, (92) como tal, es un claro fracaso, no hay por qué ocultarlo.

Un inconcebible abandono, por parte de los hombres y de Dios, del enviado de Dios.

En este sentido habría que dar la razón al filósofo Hans Blumenberg, cuando interpreta el lamento de Jesús sobre el abandono que sufre por parte de Dios como «fracaso de Dios» respecto de su obra, su «autoeliminación».

Si nos concentramos exclusivamente en la muerte de cruz de Jesús, será ciertamente difícil contradecir a Blumenberg.

Pero la Pasión según san Mateo, de Juan Sebastián Bach, de la que él se sirve para su interpretación, termina, como los evangelios, con la seguridad en la resurrección y la redención y, asimismo, en «el pacto de paz» entre los hombres y Dios³⁷.

Sólo después, a la luz de la resurrección de Jesús, puede suponerse, con fe, que Dios, en su evidente ausencia, se hallaba ocultamente presente.

Eso no se puede comprender especulativamente como una autorresurrección de Dios.

Pues, otra vez según el testimonio unánime del Nuevo Testamento: lo que se anuncia no es la resurrección de Dios a una nueva vida sino sólo la de Jesús, el **Hijo**. ¿Pero quién es el autor de la resurrección? Dios, evidentemente (*ho theós*), que es un Dios de vivos y no de muertos: el «**Padre**». «Es cierto que él, en su debilidad - Pablo se refiere no a Dios, sino a «Cristo», el Hijo de Dios-, fue crucificado, pero vive gracias al poder de Dios» (2 Cor 13,4).

Sí, solamente así, llevando a ese Hijo a la vida eterna de Dios, muestra Dios a los creyentes su solidaridad con ese Hijo único (y al mismo tiempo con todos sus hijos e hijas), solidario incluso en el máximo dolor, en el abandono y la muerte: un Dios que se une a nuestro dolor y toma parte en nuestro sufrimiento (tengamos o no la culpa de él), que se ve afectado por nuestras miserias y por todas las injusticias, que «**sufre con nosotros**» ocultamente, siendo sin embargo, finalmente, infinitamente **bueno** y poderoso.

Esto es lo más que, basándome en la Escritura, puedo decir, debo decir, sobre el tema de Dios y el sufrimiento.

Pero, desde esta convicción basada en la fe, ¿será posible también hablar del caso más difícil, la piedra de toque que concierne hondamente a ambos, a judíos y cristianos?

Pues todo hombre que reflexione preguntará hoy: «¿También está Dios en el infierno de Auschwitz?».

10. La piedra de toque de la teodicea: ¿Dios en Auschwitz?

Quien lleva décadas ocupándose repetidamente con los intentos de la teodicea, podrá seguramente decirlo de forma directa:

No hay, a mi (93) parecer, **una respuesta teórica al problema de la teodicea**.

Desde la posición del creyente sólo se puede decir lo siguiente:

- Si Dios existe, también estuvo Dios en Auschwitz. Creyentes de distintas religiones y confesiones perseveraron en su convicción: Dios, a pesar de todo, existe.

- Pero, al mismo tiempo, el creyente tiene que admitir que no es posible responder a la siguiente pregunta: ¿Cómo pudo estar Dios en Auschwitz sin impedir Auschwitz?

A despecho de todas las piadosas apologéticas hay que admitir escuetamente: el teólogo que quiera dar aquí con el secreto, con el secreto de Dios, encontrará todo lo más su propio *teologúmenon*, su propio y pequeño hallazgo teológico.

Ni la Biblia hebrea ni el Nuevo Testamento nos explican cómo el Dios bueno, justo y poderoso -al fin y al cabo no se pueden tirar por la borda todos estos atributos, si todavía hablamos de **Dios-**, cómo Dios pudo permitir que en este su mundo hubiera tan **desmesurado sufrimiento** en lo pequeño (mas ¿qué significa aquí «pequeño»?) y en lo grande (sí, en lo enormemente grande).

¿Cómo pudo Dios «ver» cómo surgía Auschwitz? ¿Cómo pudo «mirar» cuando salía el gas y ardían los hornos crematorios?

¿O he de consolarme de todo el sufrimiento del Holocausto, sin ahondar más, con la fórmula teológica clásica: Dios no «quiere» el sufrimiento; pero tampoco no lo quiere, sino que deja que exista: *permittit*, lo permite?

¿Pero soluciona esto todos los enigmas? No, soluciona hoy tan poco como solucionaba ayer.

Pero he aquí una pregunta a la pregunta:

¿Es que somos nosotros quienes hemos de resolver este antiquísimo problema del hombre?

¿En razón de qué nuevos conocimientos, en razón de qué experiencias propias?

No es necesario acudir al Holocausto.

A veces basta ya un revés profesional, una enfermedad, la pérdida, la traición o la muerte de una sola persona, para hacernos caer en la desesperación.

Eso le ocurrió al rabino americano Harold S. Kushner. Habiendo perdido por trágica enfermedad a su hijo, escribió un libro que fue un best-seller: *When Bad Things Happen to Good People* («Cuando les ocurren cosas malas a las personas buenas») ³⁸

La solución que él propone: hay que eliminar la idea de que Dios es omnipotente.

Otros sienten no menos dudas ante la idea de *When Good Things Happen to Bad People* («Cuando les ocurren cosas buenas a las personas malas»), y les gustaría negar la bondad y la justicia de Dios.

Pero ninguna de las dos propuestas constituye una salida del dilema. Ya hemos visto nosotros que la «omnipotencia» es un atributo equívoco de Dios.

Mas un Dios despojado de todo su poder dejaría de ser Dios.

Y la idea de que el Dios de la Biblia, en lugar de bueno y justo, sea cruel y despótico es aún más insoportable. (94)

Nos guste o no, hemos de conformarnos con el hecho de que ni esas negaciones tan precipitadas ni esas afirmaciones altamente especulativas solucionan el problema.

¡Qué audacia del humano espíritu, ya venga revestida de escepticismo teológico, de metafísica filosófica, de filosofía idealista de la historia o de especulación trinitaria!

Visto así, quizá se aprenda a entender los argumentos que Epicuro, Bayle, Feuerbach o Nietzsche aducen a su vez contra esa teodicea, menos como blasfemia contra Dios que como sarcasmo contra las desmedidas pretensiones de los hombres y sobre todo de los teólogos.

A mí me parecería mejor, en este punto extremo, en esta la más difícil de las preguntas, **una teología del silencio**.

«Si yo le conociese, yo sería él», reza una vieja sentencia judía.

Y algunos teólogos judíos, que ante todo ese sufrimiento prefieren prescindir de una última justificación de Dios, sólo citan la lapidaria frase de la Escritura que sigue al relato de la muerte de los dos hijos de Aarón, muertos por el fuego de Dios: «Y Aarón guardó silencio» (39).

Sí, los ateos y los escépticos tienen razón: ninguno de los grandes ingenios de la humanidad -ni san Agustín ni santo Tomás, ni Calvino ni Leibniz ni Hegel- resolvieron el problema original: «Sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos de una teodicea»: Immanuel Kant escribe esto en 1791, cuando en París se pensaba en destronar a Dios y se intentaba sustituirle por la diosa Razón.

Pero yo tengo que hacer la misma pregunta a los escépticos hombres de nuestro tiempo:

¿Es el **ateísmo** la solución? ¿Un ateísmo que viera en Auschwitz su máximo justificante? ¿Auschwitz: la roca sobre la que descansa el ateísmo? ¿Explica mejor el mundo el ateísmo? ¿Su miseria y su grandeza? ¿Explica el mundo tal y como es? ¿Acaso **la falta de fe** es capaz de consolar del dolor inocente, incomprensible, absurdo?

¡Como si la razón sin fe no tuviese también su límite en un tal dolor! ¡Como si Auschwitz no hubiese sido, en gran medida, la obra justamente de criminales sin Dios!

No, en este punto el antiteólogo no está en mejor situación que el teólogo.

«Entonces» -no quisiera dejar sin respuesta esta pregunta-, «¿qué actitud adoptar ante el sufrimiento?».

11. El sufrimiento absurdo: no comprenderlo teóricamente sino soportarlo confiadamente

No es posible dejar de admitir, escuetamente, lo siguiente: si una «teoría», ya sea teológica o antiteológica, no explica el dolor, entonces hace falta otra actitud de principio.

Mi convicción, que se ha ido (95) afirmando durante décadas y para la que no he hallado hasta hoy una alternativa aceptable, es que el sufrimiento, el **sufrimiento** desmedido, inocente, absurdo -tanto en el terreno individual como en el social- **no se puede comprender teóricamente**, sino **soportar prácticamente**.

Para cristianos y judíos sólo hay una respuesta práctica al problema de la teodicea.

¿Cuál? Judíos y cristianos recurren, en esta cuestión, a tradiciones diferentes pero relacionadas entre sí:

En el dolor extremo y absurdo, los judíos, pero también los cristianos, tienen ante ellos la imagen de **Job**, que permite ver dos cosas: Dios es y, en último término, será siempre incomprensible para el hombre, y sin embargo se le ha dado al hombre la posibilidad de, en lugar de resignarse o desesperar ante ese Dios incomprensible, **confiar incondicionalmente en él**.

Contemplando a Job, los hombres pueden confiar en que Dios también respeta la protesta del hombre contra el sufrimiento y finalmente se manifiesta como su creador que le libera del sufrimiento.

Para los **cristianos** -¿y por qué no también para los judíos?-, en el máximo sufrimiento, aparece, además de la figura (ficticia, al fin y al cabo) de Job, la en verdad histórica figura del «siervo de Dios» que sufre y muere (cf. Is 52,13-53,12), el varón de dolores de Nazaret.

De nuevo aparece ante nosotros el cuadro de Grünewald: los azotes y los sarcasmos, la lenta muerte colgado de la cruz.

Está anticipada allí la terrible triple experiencia de las víctimas del Holocausto, la experiencia de que es posible verse abandonado de todos los hombres, perder la misma condición de hombre, y sufrir el definitivo abandono del mismo Dios.

¿Tuvo un sentido la muerte de Jesús? Respondo una vez más: Sólo desde la perspectiva de la fe en la resurrección de Jesús a nueva vida, con Dios y por Dios, puede adquirir un «**sentido**» **ese morir exteriormente absurdo**, en el abandono de Dios.

Sólo en razón de esa fe, el Crucificado, resucitado a la vida eterna de Dios, **invita a confiar** en que incluso el sufrimiento aparentemente absurdo está provisto de sentido, y, por lo que concierne a mi vida personal, a perseverar hasta el final.

O sea, no nos hace esperar un *happy end* en la tierra, como sucede en el marco narrativo del libro de Job, quien al final hasta puede engendrar otra vez -en compensación por los que perdió- siete hijos y tres hijas.

Sino que nos propone, con toda radicalidad, aceptar que incluso el sufrimiento más absurdo (soportado, si es necesario, hasta sus últimas consecuencias) está provisto de sentido.

Un sentido oculto, que el hombre no puede des-cubrir por sí solo, pero que puede serle regalado a la luz de aquel que, abandonado por Dios y los hombres, fue, sin embargo, justificado.

Sufrir y esperar (96) forman un conjunto indisoluble, según la Escritura. Esperanza en un Dios que, pese a todo, será finalmente no un Dios despótico, caprichoso y apático, sino el Dios de la esperanza salvadora.

Así, pues, sin trivializar, reinterpretar ni glorificar el sufrimiento, y sin aceptarlo tampoco con simple estoicismo, apatía e insensibilidad, es posible, desde la perspectiva de Jesús, el siervo sufriente de Dios, reconocer y confesar, con una esperanza muchas veces casi desesperada, entre protestas y en oración,

- que Dios, aun cuando el sufrimiento carezca aparentemente de sentido, permanece ocultamente presente;
- que Dios, si no nos preserva de todo sufrimiento, sí nos preserva en todo sufrimiento;
- que nosotros, dondequiera que ello sea posible, debemos tratar de mostrarnos solidarios en el dolor y ayudar a soportarlo;
- más aún: que no solamente hemos de soportar el sufrimiento sino, siempre que sea posible, combatirlo, y no tanto a nivel individual cuanto en las estructuras y condicionamientos generadores de sufrimiento.

¿Se puede «vivir» esta respuesta, que no ayuda a olvidar sino a asimilar el sufrimiento?

Cada uno de nosotros, cada una de nosotras tiene que decidirlo en su caso personal.

A mí me emocionó y me infundió ánimos el hecho de que incluso en Auschwitz innumerables judíos y también algunos cristianos creían en Dios, ocultamente presente pese a todas las enormidades, en un Dios que no sólo padecía con ellos sino que también se compadecía de ellos.

Ellos confiaron, y también -esto muchas veces se pasa por alto- **rezaron en el infierno de Auschwitz**.

Desde entonces se han reunido muchos testimonios sobrecogedores que demuestran que en los campos de concentración no sólo se recitaba en secreto el Talmud y se santificaban las fiestas, sino que, en presencia de la muerte, se oraba y se confiaba en Dios⁴⁰.

Así, el rabino Zvi Hirsch Meisels cuenta cómo en el Rosch Haschana, la fiesta judía de Año Nuevo, tocó una última vez, en secreto y arriesgando la vida, el so far («trompeta de asta de carnero») a petición de 1.400 adolescentes condenados a muerte, y cómo, cuando él abandonó el bloque de aquellos muchachos, uno de ellos exclamó: <El rabí ha fortalecido nuestro espíritu al decirnos que "aunque una afilada espada esté tocando la garganta de una persona, ésta no debe perder la esperanza en la misericordia de Dios".

Os digo que podemos confiar en que las cosas vayan a mejor, pero tenemos que estar preparados a lo peor. Por Dios, no olvidemos recitar con fervor en el último momento la profesión de fe de Israel»⁴¹.

O sea, que infinidad de judíos de hoy (y también algunos cristianos) confiaban en los campos de (97)

concentración en que tenía un sentido aceptar el propio sufrimiento, invocar al Dios oculto y ayudar, en la medida en que eso era posible aún, a otras personas.

Y como hay personas que han llegado a rezar en Auschwitz, la oración no se ha vuelto más fácil después de Auschwitz, pero no se puede decir que por eso haya perdido su sentido, no, la oración no ha perdido su sentido.

En suma: la pregunta concreta de por qué Dios «no intervino» y por qué «no impidió», no he podido resolverla teóricamente, porque no puedo resolverla, con esta respuesta.

Pero he tratado de relativizarla. Hay un camino intermedio -en mi opinión- que se nos abre teológicamente a judíos y cristianos, ante la enorme negatividad de que está llena la propia vida y la historia universal: de un lado, la negación de Dios por parte de aquellos que creen encontrar en un hecho como el de Auschwitz su más poderoso argumento contra Dios, y que sin embargo no aclaran nada.

De otro lado, la fe en Dios de aquellos que asimilan especulativamente, con la teología de la Trinidad, lugares como Auschwitz, lo superan integrándolos en una dialéctica intradivina del dolor y así tampoco explican la causa última del sufrimiento.

El modesto camino intermedio es el **camino de la inquebrantable -no irracional, sino perfectamente racional- confianza ilimitada en Dios**, pese a todo: la fe en un Dios que sigue siendo luz a pesar de la oscuridad, en medio de la más tenebrosa oscuridad.

«Si Dios está con nosotros, ¿quién está contra nosotros? Pues de ello estoy seguro: ni muerte ni vida, ni ángeles ni potestades, ni lo presente ni lo futuro, ni potencias de las alturas o de lo profundo ni ninguna otra creatura pueden apartarnos del amor de Dios que está en Cristo Jesús, nuestro Señor» (Rom 8,31.38 s.).

Son palabras del apóstol Pablo, quien escribió estas frases, no llevado de desbordante entusiasmo, sino de amarga experiencia del dolor.

Pero sólo al final se verá claramente lo que el filósofo agnóstico judío Max Horkheimer tanto esperaba del «totalmente otro»: «que el asesino no puede triunfar sobre la víctima inocente»

Y también nuestros hermanos y hermanas judíos estarán de acuerdo con lo que, enlazando con los profetas, se lee, como testimonio de esperanza, en las últimas páginas del Nuevo Testamento acerca del *Esjaton*, de las postrimerías:

«Y él, Dios, estará con ellos. Él enjugará todas las lágrimas de sus ojos: la muerte ya no existirá, ni la tristeza, ni los lamentos, ni las fatigas. Pues lo que antes había, ha pasado» (Ap 21,3 s.). (98)

IV

BAJADA A LOS INFIERNOS - RESURRECCIÓN - ASCENSIÓN A LOS CIELOS

El arte cristiano se inspira en la figura de Cristo. Durante siglos, sin embargo, la iconografía representó la pasión y muerte de Jesucristo sólo con símbolos.

Aquel hecho histórico era demasiado ofensivo, demasiado cruel.

¿Y su resurrección a la vida eterna?

Este hecho radicalmente distinto, que trascendía la historia, aparecía como excesivamente sutil, excesivamente espiritual.

Por eso muchas veces sólo se hacían alusiones -por ejemplo, en los sarcófagos-, mediante símbolos y alegorías: la cruz con el monograma de Cristo y la corona de la victoria, el sol, el pez..., así como el profeta Jonás estuvo tres días en el vientre del pez, así también estuvo Jesús en la tumba: una breve alusión al sentido simbólico de los tres días que transcurrieron entre la muerte y la resurrección.

¿Pero el hecho como tal, el acto de la resurrección?

1. La imagen del Resucitado

El hecho concreto de la resurrección apenas se representó alguna vez en las artes plásticas del primer milenio, si se prescinde de excepciones como la ilustración del Salterio de Utrecht, del siglo ix.

Sólo a partir del siglo xii, el siglo de las Cruzadas, se vuelve frecuente la representación de Cristo saliendo de la tumba: triunfante, con la herida del costado y la bandera con la cruz.

Y sólo los artistas del Renacimiento de los siglos xiv y xv se atreven a pintar, alcanzando gran maestría en ello, a un **resucitado que flota** en el aire, por encima de la tumba, si bien el principal maestro de la escuela umbra, Perugino, es ampliamente (99) superado por su genial discípulo Rafael Sanzio, con la Transfiguración de Cristo, que anticipa la resurrección.

Pero apenas hay artista que pueda parangonarse con la fuerza expresiva, religiosa y artística de quien, aunque influido por el Renacimiento italiano y por la pintura holandesa, representó de un modo enormemente personal no sólo al Crucificado sino sobre todo al Resucitado: **Matthias Grünewald**, a quien, una vez más, queremos mencionar aquí.

En el reverso de su retablo de Isenheim, en la cara opuesta al Crucificado, pintó también al Resucitado.

Sólo cabe adivinar lo que para los leprosos de Isenheim, cubiertos de llagas y úlceras, tuvo que significar ese retablo que era abierto en los días de fiesta: una imagen de la esperanza en un cuerpo limpio, sano.

¡Qué radiante luminosidad, luminosidad interior, de los colores!

La resurrección está presentada como un acontecimiento cósmico, no sobre fondo dorado, sino sobre un negro cielo nocturno, en el que resplandecen pocas estrellas.

Con poderoso impulso, el Resucitado se eleva alzando los brazos, arrastrando consigo la blanca mortaja, rodeado de una gigantesca corona de rayos de luz, que va tomando los colores del arco iris y transforma la sábana, primero en azul, luego en violeta, y en el centro en un flameante rojo-amarillo.

¡Qué sinfonía de colores!

Y lo extraordinario de este cuadro pascual es que, consiguiendo un extraordinario grado de espiritualización, deja plásticamente visible el cuerpo del Transfigurado; la persona del Cristo resucitado no se esfuma sino que sigue siendo una figura concreta e inconfundible: una persona determinada.

Las llagas del cuerpo alabastrino y la roja boca recuerdan que no es otro que el Crucificado quien penetra - con el gesto de quien bendice y revela- en el espacio de pura luz.

La faz del Resucitado, exactamente en el centro, resplandeciente como el sol, con un resplandor que viene de dentro, pasa al deslumbrante amarillo de una aureola igual al sol.

Y mientras que, de ese modo, el rostro queda absorbido en sus contornos por el claro resplandor, un par de ojos, llenos de indulgente autoridad y conciliante bondad, se dirigen reposadamente al espectador.

En verdad: si algún artista ha conseguido indicar, mediante el color, lo que en el fondo no es susceptible de ser pintado, o sea, el *soma pneumatikón*, como lo llama el apóstol Pablo, el «cuerpo neumático», el «**cuerpo-espíritu**» del Resucitado, ese artista es Matthias Grünewald.

«Bueno, sí, de acuerdo», oigo decir a mi interlocutor, «pero ¿no habría tenido que mencionar usted antes, si quiere ir siguiendo el texto del credo, la bajada de Cristo a los infiernos, que no sólo pasan por alto muchos pintores cristianos sino que incluso muchos teólogos (100) cristianos, en su perplejidad, ni siquiera mencionan?

Un artículo de la fe un poco curioso, ¿no?» .

2. ¿Bajada a los infiernos?

Descensus ad inferos, una «bajada a los del mundo subterráneo» o *ad infera*, al «mundo subterráneo»: un extraño artículo de la fe, en efecto, que fue incluido en el credo de la Iglesia relativamente tarde, en la segunda mitad del siglo iv (Sirmio, año 359, formulado por el sirio Marcos de Aretusa).

Y lo admito: en ninguna parte se pone tan de manifiesto como en este artículo el hecho de que no todos los artículos de la fe tienen la misma importancia y la misma dignidad.

Pues la cruz y la resurrección son -desde la perspectiva del Nuevo Testamento- absolutamente centrales; se hallan en el centro de los evangelios y asimismo de las epístolas de los apóstoles.

¿Pero la bajada de Jesucristo a los infiernos?

Apenas hallamos una **prueba inequívoca de ello en el Nuevo Testamento**, y todavía Agustín, en su *Enchiridion*, su «pequeño manual» (escrito hacia el 423), no explica ese artículo de la fe, por no hallarse incluido aún, evidentemente, en el credo de su Iglesia.

Hoy, casi 2.000 años después del nacimiento de Cristo, seguramente no se le ocurriría a nadie la idea de introducir tal artículo en el credo si ya no estuviese incluido en él.

La falta de una base bíblica clara es, sin duda alguna, la razón principal de la **ambigüedad**, que persiste hasta hoy, de este artículo de la fe.

En nuestros días esto se ha vuelto a ver claramente en el hecho de que las Iglesias católica y evangélica de Alemania, de manera oficial y sin dar mayor importancia a la cosa, han cambiado totalmente la traducción del *descendit ad inferos* en la nueva versión ecuménica del credo.

Antes se decía «descendió a los infiernos», y ahora, «descendió al reino de la muerte».

¿Una traducción mejor, y nada más?

No, en absoluto. Antes bien, un oscurecimiento tácito del sentido.

Pues mediante esta reinterpretación el artículo adquiere un doble sentido que, por otra parte, ya iba unido desde la Edad Media a esta fórmula de fe.

Pues ¿adónde fue ese descenso, esa bajada?

- Primer significado: de una manera muy general, a un «reino de la muerte», a un «reino de los muertos»: llamado en hebreo *sheol*, en griego *hades*, el lugar donde están los que han muerto, los buenos y los malos.

Así entendieron los cristianos, durante un milenio, ese descenso, y también la palabra alemana *Hölle* («infierno»), y *Höllenfahrt* («viaje al infierno») se interpretó en los orígenes de una (101) manera, por así decir, neutra, como «mundo subterráneo» o «reino de los muertos».

- Segundo significado: el descenso es a un infierno, al lugar de los no-bienaventurados: hebreo *gehenna*, latín *infernum*, el lugar, pues, de los eternamente condenados.

Así se entiende el descenso a partir de la Edad Media.

Pues entonces se creía que los que morían iban inmediatamente después de morir (con arreglo a sus buenas obras o a sus pecados) al cielo (el «paraíso»), o al purgatorio, o también al infierno; en la Edad Media se suponía que existían otras dos regiones subterráneas: un «anteinfierno», o -con mayor frecuencia según aumentaba

el optimismo- un «antecielo», el lugar para los justos del Antiguo Testamento (*limbus patrum*), y un lugar para los niños muertos sin bautismo (*limbus puerorum*).

Ante tan variada tradición, el predicador actual se encuentra en una situación poco envidiable: puede elegir libremente, eso sí, pero entre interpretaciones totalmente contrapuestas del mismo artículo de la fe.

Pues es realmente muy distinto que un predicador les presente a sus oyentes el «infierno», el lugar definitivo de la condenación eterna, o «solamente» un reino de los muertos, un lugar intermedio para todos hasta el juicio final. Muy distinto teológica y psicológicamente.

Pero hasta ahora ningún papa se ha atrevido a decidir, falible o infaliblemente, lo que significa en último término este artículo de la fe. Y también los reformadores añadieron a las viejas explicaciones una nueva interpretación psicológica:

«Descendió a los infiernos» quiere decir, para ellos, que, en la cruz, Jesús pasó tormentos infernales, al experimentar a la hora de la muerte la ira de Dios y la tentación de la desesperación definitiva.

¿Pero de dónde saben todo eso Lutero y Calvino?

¡De eso sí que no hay prueba ninguna en la Escritura!

Los escritos neotestamentarios no se interesan por la psicología de Jesús.

¿Y el artículo sobre la «bajada»? ¿Lo encontramos en la Escritura?

La única cita de la Escritura que tiene relación con el descenso a los infiernos y que desde Clemente de Alejandría (siglo m) se pone en vinculación con él, es un pasaje de la **primera carta de Pedro**.

Se habla en él de Cristo, que fue matado y que marchó «en el espíritu» a predicar «en la prisión» a los espíritus que fueron desobedientes en tiempos del Diluvio (cf. 1 Pe 3,18-20).

Pero ese texto también ha sido interpretado en diferentes épocas por diferentes autores de forma totalmente contradictoria. La interpretación más probable, hoy por hoy, es seguramente la siguiente: este texto -como otros textos similares de la literatura apócrifa, en especial el libro de Enoc- habla del Cristo resucitado y transfigurado por el Espíritu, y, como nuevo Enoc, Cristo anunció a los ángeles prisioneros en las regiones inferiores (102) del cielo (allí estaba la «prisión») su definitiva condenación (!).

Pero en la primera carta de Pedro no se habla de un viaje a los infiernos o al reino de los muertos.

Si se quiere hablar espacialmente, se trata aquí más bien de la primera parte de una ascensión a los cielos, de las regiones inferiores a las superiores del cielo.

A ello se añade que la primera carta de Pedro es un texto muy tardío del Nuevo Testamento y hoy ya no se la puede considerar escrita por un apóstol como Pedro.

¿En qué quedamos, entonces?

Si queremos aclarar las cosas, tenemos que admitir, sin más rodeos, que para el lector actual de la **Biblia las antiguas concepciones del universo ya no pueden ser vinculantes**: ni la cosmovisión de la Biblia hebrea, con un universo a tres niveles (cielo, tierra, mundo subterráneo), ni la cosmovisión del helenismo, con una tierra que se mueve libremente en el espacio, rodeada de esferas planetarias, estando reservada la región situada más arriba de la luna a los dioses y la inferior a la luna a los espíritus de los hombres y a las potencias demoníacas que luchan contra el hombre.

Y por eso no debe extrañar que este artículo de la fe, que tuvo antaño gran importancia en la historia de la Iglesia, haya perdido en gran medida su importancia existencial para los hombres de hoy.

«Descendió al reino de la muerte», como dice hoy el texto oficial alemán, se entenderá hoy, en cualquier caso, no tanto a la manera de los reformadores, como una mirada psicologizante a la angustia de conciencia de Jesús, sino como expresión simbólica, no en el sentido de los reformadores ni de la Edad Media, sino de la Iglesia antigua: que el **Cristo resucitado predicó a los muertos**, ante todo a los patriarcas de Israel, para llevárselos con él al reino de los cielos, al reino de Dios.

El viaje al reino de los muertos lo entendemos, pues, simbólicamente, no como un viaje en el sufrimiento, como un último acto del rebajamiento, sino como un viaje triunfal y primer acto de la exaltación.

Es decir, el descenso al mundo inferior se puede seguir entendiendo hoy como símbolo de la posibilidad de salvación de la humanidad precristiana y, por tanto, no-cristiana: de la posibilidad de salvación de los hombres piadosos del Antiguo Testamento, de aquellos a los que no ha llegado el mensaje cristiano, de todos los muertos, finalmente.

Esta interpretación se ve confirmada por la **iconografía de la Iglesia oriental**: en el arte bizantino, el descenso de Jesucristo al reino de la muerte fue representado desde los siglos VII-VIII, aproximadamente: pero -esto es importante- claramente como *anástasis*, como «resurrección». Y esa representación, muy extendida también en Occidente desde el siglo xi, se convierte en la Iglesia oriental en la verdadera 103 representación de la resurrección: Cristo, frente al abismo infernal y frente a Satán cargado de cadenas, atrae hacia él a los antepasados.

En la época de Grünewald, que, en una tabla lateral de su retablo pintó la tentación del monje san Antonio (era el monasterio de los antonitas) a la manera del Occidente medieval, con horribles y monstruosos demonios y (en inconsciente helenismo) con un combate aéreo de los espíritus, en la época de Grünewald, casi solamente Durero y

Tintoretto, entre los grandes artistas, siguieron atreviéndose a pintar el viaje de Jesús a los infiernos, de manera que a partir de entonces esa representación es cada vez menos frecuente.

Si este artículo de la fe se entiende simbólicamente vinculado a la resurrección, no tiene, pues, por qué ofrecer dificultades al hombre de hoy. Y sin embargo es innegable que precisamente con este artículo de la fe se pone de manifiesto que el símbolo de los apóstoles está vinculado a una época, aunque en la liturgia pascual de la Iglesia oriental este artículo, por las razones mencionadas, siga ocupando un lugar destacado.

La pregunta con que, llegados a este punto, interrumpe mi explicación el hombre contemporáneo no puede pasar inadvertida: «Pues si a este artículo de la fe sobre la bajada de Jesucristo a los infiernos no le corresponde una importancia capital, ¿no se puede decir lo mismo de su ascensión a los cielos?».

Respuesta: No, la cosa no es tan fácil.

3. ¿Ascensión a los cielos?

A diferencia del descenso de Jesús a los infiernos, sobre la ascensión a los cielos habla ya el Nuevo Testamento: el evangelista Lucas, exactamente.

Su relato es la base de nuestro artículo de la fe. Pero con ello se anuncia al mismo tiempo la dificultad: de la ascensión de Cristo a los cielos informa Lucas, pero sólo Lucas.

No leemos una sola palabra al respecto ni en los otros dos sinópticos (Mateo y Marcos), ni en Juan, ni en Pablo ni en los escritos deuteropaulinos.

En la Iglesia primitiva no existía la tradición de una ascensión visible de Jesús, ante la mirada de los discípulos.

Sólo Lucas, el tercer evangelista, que desde un principio mostró más interés que otros por la realidad corporal, palpable, del Resucitado y por el testimonio ocular de los apóstoles, separa en el tiempo, contrariamente a los otros testigos, resurrección y exaltación.

Es decir: sólo Lucas sabe de una ascensión a los cielos en Betania, ascensión que clausura el tiempo de las apariciones de Jesús en la tierra e inaugura con énfasis el tiempo de la misión universal de la Iglesia (104) hasta el retorno de Jesús.

Esto se ve con mayor claridad en los **Hechos de los Apóstoles** (escritos entre los años 80 y 90), que Lucas pone a continuación de su evangelio, escrito éste seguramente en los años 70.

Esa ascensión a los cielos, concebida como un suceso independiente, es trasplantada después al evangelio de Marcos, a la parte final, y puesta en vinculación con la historia de la ascensión del profeta Elías y con el salmo sobre el Señor sentado a la derecha del Padre.

Pero ese «final de Marcos», como se le llama, es del siglo ii.

¿Cómo hay que entender esa ascensión a los cielos?

Hoy no harán falta largas explicaciones sobre el hecho de que tal «ascensión» al «cielo» -demostrada *ad oculos* el día de la Ascensión en algunas iglesias mediante la elevación mecánica de una estatua de Cristo hasta el techo de la iglesia- está basada en la concepción antigua -que ya no compartimos hoy- del universo según la cual éste consta de tres niveles.

¡Como si Jesús hubiera emprendido una especie de viaje cosmonáutico! Sería absurdo afirmar hoy algo así.

Pero en aquel entonces esa idea, hoy inaceptable, era normal.

No sólo Elías y Enoc subieron al cielo, según la Biblia hebrea, sino que existen relatos sobre la subida al cielo de otros grandes personajes de la Antigüedad: Heracles, Empédocles, Rómulo, Alejandro Magno y Apolonio de Tiana.

Esas ascensiones son propiamente un «alejamiento» del gran héroe, un desaparecer de la tierra, o sea, no una «subida al cielo», ya que no se describen ni el camino ni la llegada al cielo: casi siempre hay una nube que pronto cubre al «arreatado», lo que es un signo de la proximidad y, a la vez, de la inaccesibilidad de Dios.

Todo esto nos enseña que esa ascensión contada por Lucas no es un invento cristiano, no es un «prodigio» inaudito, exorbitante, sino una **idea, una imagen familiar** al oyente de aquella época.

Lucas disponía de ese esquema del alejamiento súbito, como imagen y como género narrativo.

Probablemente fue el propio evangelista quien dio la forma de ascensión al cielo al relato tradicional sobre la exaltación de Jesús a Dios; para dar esa nueva forma, el evangelista tenía a su disposición, en los viejos relatos sobre la tumba vacía y las apariciones, todos los elementos esenciales.

Pero la cuestión es saber por qué lo hizo.

Dos motivos pueden haber sido decisivos:

Primer motivo: Lucas pudo haber tenido interés, ante todo, en **hacer comprender lo incomprensible con un ejemplo palpable:** el Cristo resucitado «va» a Dios, penetra definitivamente en la realidad de Dios.

Es decir: la ascensión de Jesús **no** debe comprenderse ni celebrarse como un **segundo «hecho salvífico»** posterior a la resurrección, **sino** como un **aspecto**, puesto especialmente de relieve, **del solo y único hecho pascual.**

Esto se ve subrayado por el hecho de que en el (105) evangelio de Lucas (y por eso también en el final de Marcos) la ascensión tiene lugar el mismo día que la resurrección.

Sólo en los Hechos de los Apóstoles, la ulterior obra de Lucas, existe entre la resurrección y la ascensión un período de 40 días, que alude, evidentemente, al número bíblico sagrado de 40: Israel caminó 40 años por el desierto, Elías ayunó 40 días, Jesús también.

Si hoy la fiesta de la Ascensión ha perdido claramente importancia, ello no debe considerarse como algo negativo, sino que corresponde a su grado de importancia en el Nuevo Testamento.

Segundo motivo: Si se leen atentamente esos textos, llama la atención el hecho de que la fe, muy difundida en aquellos tiempos, en la «parusía», o sea, la creencia de que Jesús volvería pronto, en vida de la primera generación, experimenta una enérgica **corrección**: «Hombres de Galilea», así se ven interpelados los discípulos que quedan abajo, «¿qué hacéis ahí mirando al cielo?» (Hch 1,11).

En lugar de esa espera ociosa, Lucas apuesta por la misión en el mundo.

Quien ahora ha de venir no es Jesús, que se va alejando en el cielo después de haber encargado una misión a los discípulos, sino el Espíritu Santo, que fortalecerá a los discípulos para los tiempos de misión que se aproximan, hasta que finalmente -al final de los tiempos- Jesús regrese de una manera tan clara y concreta como se marchó.

Así, pues, con el relato de la ascensión, Lucas quiere decirnos lo siguiente: la resurrección sólo la han comprendido quienes no se quedan mirando al cielo sino que van al mundo y dan testimonio de Jesús.

Pero ahora algunos preguntarán con razón, ya impacientes:

«¿No hay que explicar por fin lo que significa ese "acontecimiento pascual"?

¿No es una milagrería completamente absurda el creer en pleno siglo xx en esa historia de la tumba vacía?».

Efectivamente, la vieja palabra germánica *Ostern* («Pascua»), que tiene que ver con *Osten* («aurora»), aparece tarde vinculada a la festividad de la resurrección.

Y ésta ya se celebró pronto el «primer día» después de la Pascua (judía), conforme al relato de Marcos:

«El primer día de la semana llegaron (las mujeres) muy temprano a la tumba, a la salida del sol» (Mc 16,2).

¿Quiere esto decir entonces que el cristiano ha de creer en la tumba vacía?

4. ¿Creer en la tumba vacía?

Podemos llegar muy pronto al núcleo del problema si nos planteamos la pregunta siguiente:

¿A quién se le ocurriría suponer, ante una tumba vacía, que quienquiera que sea ha resucitado de entre los (106) muertos?

La mera tumba vacía no dice absolutamente nada.

Pues el hecho de que una tumba esté vacía puede tener, notoriamente, muchas explicaciones.

Esto es válido hoy y era válido también entonces.

Y son los propios evangelistas quienes, probablemente para hacer frente a los rumores de los judíos en esa dirección, nos informan ya sobre las posibles explicaciones:

¿Estaba la tumba vacía?

Entonces sólo puede ser que han robado el cuerpo, o que lo han confundido con otro, o que la muerte fue sólo aparente.

O peor aún: la historia de la resurrección es sólo una ficción, una estafa de los discípulos.

Aún hoy sigue habiendo personas que, contra los testimonios inequívocos de las fuentes auténticas, creen en la tesis de la muerte aparente de Jesús y difunden esas tesis poco serias en libros provistos de títulos tan efectistas como *Jesús, el primer hombre nuevo*: una idea abstrusa, si se tienen en cuenta los testimonios históricos.

Dicho sin rodeos: con la tumba vacía, en sí, **no se puede probar la verdad de la resurrección de Jesús de entre los muertos.**

Eso sería una clara petición de principio: se presupone lo que habría que demostrar.

Pues, por sí misma, la tumba vacía sólo dice lo siguiente: «Él no está aquí» (Mc 16,6).

Y hay que añadir expresamente, por no ser en modo alguno evidente: «Ha resucitado» (Mc 16,6). Pero esto también se le puede decir a cualquiera, sin necesidad de enseñarle una tumba vacía.

Todo esto quiere decir lo siguiente: según el Nuevo Testamento, no fue la tumba vacía, de por sí, lo que hizo creer en el Resucitado (en el evangelio de Juan tampoco cree Pedro cuando ve la tumba vacía, sólo el discípulo amado, lo que hace pensar en un saber que procede de Dios).

Y así como en todo el Nuevo Testamento no hay nadie que afirme haber estado presente -como Grünewald, por así decir- durante el hecho mismo de la resurrección, ni que diga que conoce testigos oculares de la resurrección, así tampoco hay nadie que asegure que su fe en el Resucitado proviene de la tumba vacía.

En ningún momento recurren los discípulos a la tumba vacía para fortalecer la fe de la joven comunidad cristiana, o para refutar o convencer a los adversarios. No puede sorprender, por tanto,

- que el texto más antiguo sobre apariciones de Jesús (1 Cor 14,4) no vincule la fe en la resurrección a la existencia de una tumba vacía;

- que Pablo no mencione en ninguna de sus cartas la «tumba vacía» ni acuda a testigos autorizados de la «tumba vacía», con el fin de reforzar su mensaje de la resurrección;
 - que, por último, los demás textos neotestamentarios, fuera de los evangelios, no digan nada sobre la tumba vacía. (107)

Para el hombre contemporáneo, esto significa: la tumba de Jesús puede haber estado o no vacía, históricamente, **pero la fe en la nueva vida**, junto a Dios, del Resucitado **no depende de la tumba vacía**.

El acontecimiento pascual no está condicionado sino, todo lo más, ilustrado por la tumba vacía.

O sea, la «tumba vacía» no es un artículo de fe, es decir, no es base u objeto de la fe en la resurrección, y por tanto no tiene por qué ser mencionada en el Símbolo de los Apóstoles.

Quien se atiene a la Biblia, no tiene que creer ni a causa de la tumba vacía ni, menos aún, «en» la tumba vacía. La fe cristiana no llama a una tumba vacía sino al encuentro con el Cristo viviente, como dice el evangelio: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?» (Lc 24,5).

A ello se añade que, en el propio Nuevo Testamento, **los relatos sobre la tumba vacía** divergen fuertemente en los detalles: los soldados que vigilan la tumba, y que en el retablo de Grünewald aparecen como cegados por los rayos de luz y cayendo al suelo aturdidos por la fuerza de éstos, sólo aparecen en Mateo.

El hecho de que Pedro acuda a la tumba sólo lo mencionan Lucas y Juan; la aparición a las mujeres, sólo Mateo, y a María Magdalena, sólo Juan.

Por todo ello, la mayor parte de quienes se adhieren a la exégesis crítica de la Biblia llegan a la convicción de que las historias en torno a la tumba son **ilustraciones legendarias del mensaje de la resurrección**, al estilo de las epifanías del Antiguo Testamento, y que fueron escritas muchas décadas después de la muerte de Jesús.

Pues, si se observa bien, en el centro del relato sobre la tumba no está la tumba vacía sino el mensaje, breve, como una profesión de fe, de la resurrección (por boca del ángel):

« ¡Ha resucitado! » (Mc 16,6), tal y como aparece en el documento más antiguo del Nuevo Testamento, la primera carta a los Tesalonicenses del año 51/52, y en diversos documentos posteriores: Jesús, «a quien él (Dios) ha resucitado de entre los muertos» (1 Tes 1,10).

Los relatos sobre la tumba vacía no deben ser entendidos como reconocimiento de un hecho sino como la reconstrucción narrativa, surgida seguramente ya bastante pronto, y el despliegue cada vez más legendario del mensaje de la resurrección, tal y como está contenido en el anuncio del (o de los) ángeles.

¿Sigue teniendo entonces un sentido el leer, el Domingo de Resurrección, esas historias sobre la tumba?

Sí, por supuesto. Lo que he dicho sobre el evangelio de Navidad es aplicable también a los evangelios de la resurrección: un relato concreto, como el de los discípulos que caminan a Emaús, un cuadro concreto como el de Grünewald, pueden calar más hondo que una frase teórica, que un principio filosófico (108) o que un dogma teológico.

Y esos relatos son, además, un signo que aclara y confirma lo siguiente: con la muerte de Jesús no ha terminado todo, Jesús no ha permanecido en la muerte y el Resucitado no es otro que el ajusticiado Nazareno.

«Pero vayamos al núcleo del asunto», pregunta aquí el coetáneo formado en el método histórico-crítico, «¿no hay que admitir que la fe en la resurrección de entre los muertos aparece muy tarde en la Biblia?

¿No es incluso ajena al judaísmo esa fe en la resurrección?».

5. Resurrección de los muertos: ¿ajena al judaísmo?

Una primera respuesta: la fe en una vida después de la muerte existió en Israel desde tiempos remotos.

Pero durante siglos se pensó que esa vida era una existencia de sombras, sin alegría, en un «mundo subterráneo» (sheol).

En la historia judía, aparece relativamente tarde la fe en una **nueva vida** después de la muerte: Dios resucita a los muertos a nueva vida.

El testimonio más antiguo, es más, el único testimonio incontrovertido de la Biblia hebrea sobre esa resurrección a una vida nueva y eterna, se halla en el libro de Daniel, del siglo II (hacia el 165/164 a.C.), o sea, en un libro de la literatura apocalíptica judía.

Hay otros testimonios en el Antiguo Testamento griego, sobre todo en el segundo libro de los Macabeos, y en la literatura apocalíptica posterior al libro de Daniel.

Esa resurrección no es nunca -como por ejemplo en el mundo griego- una mera inmortalidad del «alma» humana, sino, conforme a la concepción judía del hombre como unidad psicósomática, una nueva vida en Dios de la totalidad de la persona.

¿Así que hay que aceptar una divergencia a este respecto entre judaísmo y cristianismo?

No, en modo alguno, aunque haya que admitir que en el judaísmo la historia de la fe en la resurrección tenga sus altibajos.

«La fe en la resurrección de los muertos es un dogma explícito del judaísmo clásico, confirmado y desarrollado por Moses Maimónides, tratado por Hasdai Crescas como "verdadera fe" (distinta de un principio fundamental del judaísmo), puesto por Joseph Albo a un nivel más cuestionable de la deducción y casi desaparecida en tanto que doctrina central desde que terminaron los discursos medievales»: es lo que constata Arthur A. Cohen, biógrafo de Martin Buber y profesor de la Universidad de Chicago.

Y sin embargo: «A pesar de la pérdida de eminencia dogmática, allí donde -entre otros dogmas de fe- fue considerada como un *sine qua non* de doctrina rabínica escatológica, la resurrección sigue siendo aceptada en la liturgia (109) tradicional. Introducida como segunda bendición del «rezo de los dieciochos ruegos» (el Shemone Essre), repetida durante el Amida (literalmente: «oración fija»), confirma que Dios también es fiel a quienes yacen en el polvo, y que por su misericordia resucita a los muertos, regenera los cuerpos y les ofrece vida eterna»⁴³.

La «resurrección» por obra de Dios es, por tanto, algo claramente judío.

Y judío no es solamente el **contenido** de la confesión de fe cristiana: «Alabado seas, Yahvé, que **das vida a los muertos**» (así reza la segunda bendición, y un sentido similar tiene la liturgia del cementerio).

Judía es también la **forma**: «Dios, que le ha resucitado de entre los muertos»; es un texto semejante a las fórmulas de fe de empleo frecuente entre los judíos: «Dios, que hizo el cielo y la tierra», o «Dios, que os sacó de Egipto».

Pero ya aquí resulta claro que el sujeto de la resurrección no es Jesús, que ha muerto, sino Dios, que resucita al que ha muerto, y por eso es más inequívoco el empleo transitivo del verbo «resucitar» que el empleo intransitivo, que podría entenderse como una resurrección por propia virtud*.

* La lengua alemana dispone aquí de dos vocablos diferentes: *Auferweckung* (el hecho de resucitar a otro) y *Auferstehung* (resurrección por propia virtud) (N. de la T.).

«Sin embargo», se podrá objetar, «¿no separa a judíos y cristianos el hecho de que la fe en el poder resucitador de Dios esté vinculado a la persona de Jesús de Nazaret?»

A pesar de su muerte defraudante, los cristianos pusieron su esperanza en él; a pesar de su muerte ignominiosa, lo proclamaron Mesías.

¿Cómo se puede explicar eso racionalmente? ».

6. ¿Crear en la resurrección de Jesucristo?

Lo primero aquí es tomar, simplemente, nota de lo siguiente: según todos los testimonios, los primeros discípulos y discípulas de Jesús declaran que el motivo de la fe que ha nacido en ellos es el Dios de Israel y el propio Jesús.

Y para explicarlo no acuden a reflexiones sobre la impresionante personalidad de Jesús, que «no podía morir, sino que vive» (como se cantaba en otro tiempo sobre Lenin), ni tampoco a determinados modelos históricos (los justos que sufren, y los mártires), sino a **apariciones**, a todas luces impresionantes, que les llevaban a dar testimonio público y que tuvieron lugar durante los días, semanas y meses posteriores a la muerte de Jesús, unas apariciones de las que Pablo nombra toda una serie de testigos que aún viven (1 Cor 15,5-8); también aducen experiencias con el Jesús vivo, cosas inesperadas que (110) les han ocurrido.

No cabe duda de que nuestros conocimientos relativos a las experiencias de orden espiritual, visiones, audiciones, dilatación de la conciencia, éxtasis, vivencias «místicas», son todavía muy limitados como para poder dilucidar lo que, en último término, había de real en todos esos relatos.

Y también es seguro que los discípulos se sirvieron de los modelos interpretativos que se conocían entonces.

Pero no se pueden rechazar como alucinaciones tales vivencias ni tampoco se querrá aplicar inversamente un esquema supranaturalista, y explicarlas como una intervención, desde arriba o desde fuera, de Dios.

Probablemente se trató de visiones que tuvieron lugar en el interior, no en la realidad exterior.

Pues la actividad «subjetiva», psíquica, de los discípulos y el obrar «objetivo» de Dios no se excluyen en absoluto mutuamente; Dios puede actuar también a través de la psique del hombre.

En cualquier caso, Jesús no apareció públicamente como el glorioso triunfador, con la bandera de la cruz en la mano, como se le representa desde la época de las Cruzadas.

Esas «visiones» y «audiciones», ese «ver» y ese «oír» no implican un conocimiento neutro, histórico, sino un acto de confianza: una aceptación confiada que no excluye las dudas: se trata de experiencias de fe, cuya más adecuada comparación serían las experiencias vocacionales de los profetas de Israel.

Al igual que ellos, los discípulos y discípulas empiezan ahora a sentirse llamados, a anunciar el mensaje, en calidad de «enviados (apóstoles) del Mesías Jesús», y a exponer su vida por ese mensaje, sin preocuparse de eventuales peligros.

« ¿Pero no se puede probar que en la **Antigüedad hay testimonios de otras resurrecciones?** »

En efecto, se ha aducido sobre todo, muchas veces, la aparición después de su muerte de Apolonio de Tiana, tal y como nos la cuenta Filóstrato.

«¿Y no pierde así la resurrección de Jesús su carácter extraordinario?».

Respuesta: Nótese la diferencia con la resurrección de Jesús: De la experiencia de la resurrección de Apolonio ¿ha llegado alguna persona alguna vez a la convicción -una convicción que transforma toda su vida y que será proclamada por todas partes y por encima de todo- de que a través de ese hombre Dios ha hablado y obrado de manera decisiva?

Esto es lo extraordinario de la resurrección de Jesús, no la forma del relato.

Hasta qué punto Jesús -quien posiblemente esperaba que, todavía viviendo él, sucediera un dramático cambio escatológico- había preparado a sus discípulos para tan dramático acontecimiento, es algo que no sabemos; las profecías sobre la muerte y la resurrección que nos refieren los evangelios, en la forma en que allí aparecen, probablemente fueron formuladas posteriormente.

Lo único seguro es (111) lo siguiente: los discípulos, que esperaban para dentro de poco el reino de Dios, vieron, de momento, cumplidas sus esperanzas: cumplidas con la resurrección de Jesús a una nueva vida.

Esa resurrección fue considerada como el comienzo de la salvación final.

También este concepto era, por lo menos en aquel entonces, «de auténtica raigambre judía»: no sólo los judíos que seguían a Jesús, sino muchos judíos esperaban entonces la resurrección de los muertos, una vez que, según hemos visto, la fe en la resurrección general de los muertos, o por lo menos de los justos, había aparecido por primera vez en el libro de Daniel y en la literatura apocalíptica.

Por otra parte: lo que muchos judíos esperaban en un futuro para todos los hombres, para la joven comunidad cristiana ya había sucedido anticipadamente, a causa de sus experiencias pascuales, en la persona de Uno solo: **la resurrección de Jesús fue el comienzo de la resurrección general de los muertos**, el inicio del fin de los tiempos, con un último plazo de gracia hasta la aparición del esperado «Hijo del hombre» (según Dan 7,13).

Esto tenía una base sólida en la fe judía de aquella época.

Dentro de tal tradición apocalíptica se encuentran los adeptos del crucificado Nazareno.

Ellos nunca se imaginaron la resurrección de Jesús como el milagro de una resurrección a esta vida, semejante a los tres casos de que informa la Biblia hebrea, sino siempre como una resurrección a la vida celestial y definitivamente transfigurada.

Aquella primera comunidad cristiana estaba firmísimamente convencida de que el Crucificado no había caído en la nada, sino que dejando atrás la realidad provisional, perecedera, inestable, había entrado en la verdadera y eterna vida de Dios.

Dios no había abandonado a aquel justo, le había hecho justicia a través de la muerte, le había «justificado», más aún, exaltado como a Hijo.

Pues ¿dónde está ahora el Resucitado? Ya hemos oído la respuesta a esta pregunta, que en aquel entonces era de una urgencia extraordinaria: los primeros cristianos la hallaron sobre todo en el pasaje de un salmo que ha penetrado en el credo: «**Está sentado a la derecha del Padre**». Y en efecto: no hay frase de la Biblia hebrea que se cite, literalmente o con variaciones, tantas veces en el Nuevo Testamento como el versículo 1 del salmo 110: «Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha».

Esto no implica una «comunidad de esencia», pero sí -lo más que podía decir un judío en tanto que monoteísta- una «**comunidad de trono**» del Jesús resucitado con Dios, su Padre, en el «trono de la gloria», en el «trono» del mismo Dios⁴⁴.

Y la imagen del «trono», tomada del mundo de la realeza, ha de ser entendida, evidentemente, como símbolo de dominación, de manera que el reino de Dios y el reino del Mesías se vuelven prácticamente (112) idénticos.

«Jesús es el Señor» (en hebreo, el *maran*; en griego, el *kyrios*): ésta es la más antigua profesión de fe -dirigida contra todos los otros señores de este mundo- de la comunidad cristiana.

Como hemos visto, el mensaje de la resurrección del Crucificado no ha sido transmitido sin imágenes ni adornos legendarios, propios de su época, no ha sido transmitido sin amplificaciones y configuraciones condicionadas por la situación.

Y, sin embargo, lo que ese mensaje contiene es, en el fondo, sencillo, es algo que, a través de todas las discrepancias, o incluso contradicciones, de la tradición, aparece de modo inequívoco, desde un principio, en todos los testigos: **El Crucificado vive y reina para siempre en Dios, una exigencia y una esperanza para nosotros.**

Los cristianos -ya procedan del judaísmo o, más tarde, del paganismo- de las comunidades del Nuevo Testamento están sostenidos, es más, fascinados y entusiasmados por la seguridad de que Aquel a quien se había dado muerte no había permanecido en la muerte sino que vivía, y de que quien le siguiera y le fuese fiel también viviría.

La muerte no es la última palabra de Dios relativa al hombre.

La vida nueva y eterna de Jesús es desafío y esperanza real para todos.

Con ello queda claro lo siguiente: ya desde el principio no fue un hecho histórico comprobado sino siempre una **convicción basada en la fe** la afirmación de que con la muerte de Jesús no había acabado todo, y de que Jesús no había permanecido en la muerte sino entrado en la vida eterna de Dios.

Pero esa fe no le pide hoy en día a nadie que crea en una intervención «sobre-natural» de un *Deus ex machina*, contraria a las leyes de la naturaleza.

Esa fe descansa en la convicción de una muerte «natural» y de una acogida en la verdadera, auténtica, divina realidad: entendida como el estado final del hombre, libre de todo sufrimiento.

Del mismo modo que la exclamación de Jesús al morir: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34), ya ha tomado un giro positivo en el evangelio de Lucas con la cita del salmo: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Sal 31,6; Lc 23,46), y después en Juan: «Todo está consumado» (19,30).

Pero ya tenemos la objeción:

«¿No quiere usted entonces entender literalmente el dogma relativo a Dios que da vida a los muertos?
¿No tiene que creer el cristiano en el regreso de un muerto a la vida, en una resurrección corporal en sentido fisiológico?».

La pregunta del hombre de hoy está plenamente justificada, y tenemos que explicar directamente: (114)

7. Lo que significa y lo que no significa «resurrección»

Ya ha quedado claro que los testimonios más antiguos del Nuevo Testamento, que son pocos, no entienden la resurrección de Jesús como una **vuelta a la vida terrenal**, o sea, que no la entienden analógicamente a las revivificaciones que tienen lugar en el Antiguo Testamento por obra de los profetas.

No, si se tiene en cuenta el trasfondo judío de las expectativas apocalípticas, se trataba de la exaltación del injusticiado y enterrado Nazareno **por Dios y a Dios**, a un Dios, a quien él mismo llamó *Abba*, Padre.

¿Qué significa entonces «resurrección»?

Ahora puedo dar una respuesta abreviada a esa pregunta:

- Resurrección **no** significa **regreso a esta vida espacial y temporal**: la muerte no es anulada (no es la revivificación de un cadáver) sino definitivamente superada: es la entrada en una vida totalmente distinta, imperecedera, eterna, «celestial». La resurrección no es un «hecho público».

- Resurrección **no** significa **continuación de esta vida espaciotemporal**: ya la expresión «después de» la muerte induce a error: la eternidad no está determinada por un «antes» ni por un «después» en el tiempo.

Lo que quiere decir es, por el contrario, una vida nueva, que rompe las dimensiones de espacio y tiempo, en el invisible, inconcebible reino de Dios, llamado simbólicamente «cielo».

-Resurrección significa, positivamente: Jesús no entró en la nada al morir, sino que, en la muerte y desde la muerte, entró al morir en esa última y primera realidad inabarcable y abarcadora, fue acogido por la realidad más real, a la que damos el nombre de Dios.

Cuando el hombre alcanza su *Ésjaton*, lo último de toda su vida, ¿qué le espera allí?

No le espera la nada, sino ese todo que es Dios.

El creyente sabe desde entonces que la muerte es tránsito a Dios, es entrada en el recogimiento de Dios, en ese ámbito que supera a toda imaginación, que jamás fue contemplado por el ojo humano, que escapa por tanto a nuestros sentidos, a nuestra inteligencia, reflexión y fantasía.

Si alguna vez la palabra **mysterium** -de la que tanto abusa la teología tiene un empleo adecuado, por tratarse del dominio absolutamente primigenio de Dios, es en la resurrección a nueva vida.

Dicho de otro modo: sólo la fe de los discípulos es -al igual que la muerte de Jesús- un hecho histórico (que se puede captar con medios históricos); la resurrección, por obra de Dios, a la vida eterna no es un hecho histórico, concreto e imaginable, menos aún biológico, y sin embargo se trata de un suceso real en la esfera de Dios.

¿Qué quiere decir esto? ¿Qué significa en este caso «vida»?

La mirada al cuadro (114) de la Resurrección de Grünewald es una advertencia: el Resucitado no es un ser diferente, puramente celestial, sino que sigue siendo, todavía cuerpo pero al mismo tiempo espíritu, aquel hombre, Jesús de Nazaret, que fue crucificado.

Y ese hombre no se convierte, por la resurrección, en un fluido impreciso, fundido con Dios y el universo, sino que, estando en la vida de Dios, continúa siendo ese él, determinado e inconfundible, que ya fuera: aunque, por otra parte, sin la limitación espacio-temporal de la forma terrenal.

Por eso en Grünewald el rostro se va transformando en pura luz.

Según los testimonios de la Escritura, la muerte y la resurrección no borran la identidad de la persona, sino que la conservan en una **forma irrepresentable, transfigurada, en una dimensión totalmente distinta**.

¿Qué resulta de todo ello? Nosotros, hombres de hoy, formados en las ciencias de la naturaleza, necesitamos que se nos hable un lenguaje claro: para que se conserve la identidad personal, **Dios no necesita los restos mortales de la existencia terrena de Jesús**.

Se trata de una resurrección a una forma de existencia completamente distinta.

Quizá pueda compararse ésta con la de la mariposa que levanta las alas y deja atrás lo que fue el capullo de la oruga.

Así como el mismo ser vivo abandona la antigua forma de existencia (oruga) y toma una forma inconcebiblemente nueva, totalmente liberada, ligera y aérea (mariposa), así podemos imaginarnos nuestro propio proceso de transformación por obra de Dios.

Es una imagen. No tenemos por qué vincular la resurrección a ningún hecho fisiológico.

¿Pero a qué queda vinculada entonces la resurrección? Ni al substrato, que cambia desde un principio constantemente, ni a los elementos de ese cuerpo determinado, pero sí a la **identidad de esa persona inconfundible**.

La corporeidad de la resurrección no exige -ni entonces ni ahora- que el cuerpo muerto vuelva a la vida.

Pues Dios resucita a una forma nueva, ya no concebible, como dice paradójicamente Pablo, como *soma pneumatikón*, como «cuerpo neumático», como «corporeidad espiritual».

Con esa expresión, realmente paradójica, Pablo quería decir las dos cosas a la vez: **continuidad**, pues «corporeidad» quiere decir identidad de la misma persona que existió hasta ahora y que no se deshace sin más, como si la historia vivida y sufrida hasta ahora hubiese perdido toda relevancia.

Y también **discontinuidad**: pues «espiritualidad» no quiere decir que el antiguo cuerpo continúe existiendo o vuelva a la vida, sino que hay una nueva dimensión, la dimensión «infinito», que se impone al transformar después de la muerte todo lo finito.

«¿Pero por qué aceptar con tan poco espíritu crítico la idea de que sólo se vive una vida?», pregunta, hoy día al menos, quien está influido (115) por la espiritualidad india.

«¿No hay en otras religiones, como en las de la India, otras ideas totalmente distintas, que se enfrentan, como gran alternativa, a la creencia judeo-cristiano-islámica?»

¿No hay varias vidas para el hombre, de tal manera que podamos ir mejorando de un nivel a otro hasta entrar en la realidad última y superior, ya se la denomine nirvana o comoquiera que sea?»

¿Por qué no creemos, no en la resurrección, sino en un re-nacimiento en esta misma vida, en una re-encarnación o transmutación del alma?»

8. ¿Una o varias vidas?

Hay muchas razones que explican por qué una **gran parte de la humanidad** cree, desde hace siglos, en la reencarnación o transmigración de las almas.

En todas las religiones de origen indio -hindús, budistas, jamas- la reencarnación es un dogma que no se demuestra, sino que se acepta *a priori*.

No sucede lo mismo con el tercer grupo de corrientes religiosas: los chinos rechazan en general la reencarnación, y asimismo las religiones proféticas del primer grupo: judaísmo, cristianismo e Islam.

Pero también la hallamos entre los antiguos griegos, entre los pitagóricos (influidos quizás por los indios), en Platón y los neoplatónicos, y en Virgilio.

Sí, incluso en el clasicismo y romanticismo alemán tiene sus testigos de excepción esa doctrina de la reencarnación, aunque Kant, Lessing, Lavater, Herder, Goethe y Schopenhauer quizás sólo la hayan aceptado temporalmente.

No necesito abordar la doctrina de **Nietzsche del eterno retorno de lo mismo** -la he expuesto y discutido a fondo en otro lugar-; se trata de un mito sobre la humanidad, antiquísimo y también extraordinariamente ambivalente, con el que Nietzsche quiso -sin éxito, por otra parte- contrarrestar la amenaza del nihilismo generado por el ateísmo, y conseguir él una estabilidad propia.

Tampoco quiero explicar por qué yo, personalmente, por mucho apego que tenga a la vida, no siento la menor inclinación a volver, después de la muerte, a esta vida terrenal, independientemente de la forma en que ello pudiere suceder.

Sólo quiero exponer brevemente los motivos de por qué, pese a tantos sólidos argumentos en pro de una reencarnación en esta vida, tiene su sentido el creer en una resurrección a una vida definitiva, eterna.

Para ello parto de lo siguiente: así como, en un sentido estricto, **nadie ha demostrado hasta ahora** la realidad de la resurrección a una vida nueva y eterna, así tampoco ha demostrado nadie el hecho de que la vida terrena se repita.

Hay, naturalmente, relatos de personas (116) que se acuerdan de su vida anterior.

Pero ninguno de esos relatos -en un principio casi siempre de niños procedentes de países donde se cree en la reencarnación- sobre los recuerdos de una vida anterior se han podido comprobar de forma que convenzan a la mayoría, y lo mismo puede decirse de la historia, escrita muchos siglos después de la muerte del Buda y a todas luces legendaria, de los recuerdos del Buda sobre las 100.000 vidas vividas anteriormente.

Por eso, muchos antroposofistas ven en la doctrina de la reencarnación no tanto una teoría científica comprobada como una convicción religiosa no demostrable.

Tampoco existen en el campo de la parapsicología -por no hablar del espiritismo y la teosofía- hechos científicamente incontrovertidos y de aceptación general, que hablen en pro de la fe en la reencarnación.

Pero una cosa es segura: los **argumentos** a favor de la reencarnación -argumentos de orden retrospectivo, o sea, que miran hacia atrás, y de orden prospectivo, o sea, que miran hacia delante- tienen **no escasa importancia**.

La mayor parte de ellos giran en torno a la cuestión filosófico-religiosa del orden moral universal, o sea, la torturante cuestión de la justicia en un mundo en que el destino de los hombres se presenta tan monstruosamente desigual y tan injustamente repartido.

Por eso:

Pregunta primera, **en retrospectiva**: un orden universal verdaderamente moral ¿no presupone necesariamente la idea de que existe **una vida anterior a esta vida**?

¿Es posible explicar de modo satisfactorio la desigualdad de oportunidades entre los hombres, las desconcertantes diferencias en la predisposición moral y en los destinos individuales, si no se parte de la idea de que

el propio hombre es el causante, mediante sus obras buenas o malas en anteriores vidas terrenas, de su destino actual?

¿No quedaría así explicado por qué a los buenos les suceden tantas veces cosas malas (por una culpa anterior) y a los malos cosas buenas (por buenas obras anteriores)?

La doctrina de la reencarnación tiene, como se ve, su razón de ser, pues se basa en el karma (sánscrito: «hecho», «obra»), o sea, en el «efecto» de las obras buenas y malas que determinan el destino de cada individuo en la vida actual y en futuras reencarnaciones.

Yo, sin embargo, **pregunto a mi vez:**

- ¿Se puede explicar mi vida actual, de forma realmente satisfactoria, con una vida anterior?

Esa vida anterior también tendría que tener su explicación en otra vida anterior, y ésta, a su vez, en otra anterior, de forma que se llegaría a una cadena de reencarnaciones *ad infinitum*: lo cual, por otra parte, no es lo que creen hindús y jainas.

Pero cuanto más atrás se remonta la cadena de causas, tanto más impersonal es mi destino humano.

¿Es una verdadera ayuda para mí el (117) que mi vida tenga su explicación en oscuros tiempos remotos, con los que yo no tengo relación alguna?

- Pero suponiendo que se siga manteniendo la idea de un comienzo por creación divina: ¿cómo hay que imaginarse ese primer comienzo que necesita de una segunda vida, sin hacer responsable de ello al creador de esa criatura evidentemente malograda en la primera creación?

- Si nuestra predisposición moral se explica por las reencarnaciones: ¿no se cae en un individualismo ahistórico que prescinde prácticamente de lo que, concretamente, no nos ha sido dado a causa de una postulada vida anterior, sino que nos ha sido transmitido por la masa hereditaria biológica, por la formación en la primera infancia de lo consciente y lo inconsciente, por las primeras personas de nuestro entorno y, finalmente, por toda la situación social?

¿Está, pues, solucionado con la reencarnación el problema de la teodicea?

- Si, por lo general, hay que partir de que se olvida radicalmente la vida anterior, ¿está garantizada la identidad de una persona, ya que son muy pocos los que tienen recuerdos?

¿Y qué ayuda es para mí el saber que ya he vivido en otra ocasión, si he olvidado totalmente esa vida?

- Y esa doctrina de la reencarnación, finalmente, ¿no peca de falta de respeto al misterio del individuo humano, cuyo destino (por qué ha nacido precisamente así, aquí y ahora, y no en otro lugar y en otro tiempo) no puede ser descifrado, al fin y a la postre, por el hombre?

¿Pero no peca también de falta de respeto al secreto de la divinidad, a la que no se considera capaz de repartir y de valorar de manera justa y misericordiosa el destino y el sufrimiento humanos?

¿La dura ley de la causalidad del karma en lugar del amor de Dios, que envuelve en Justicia y misericordia las buenas y las malas obras?

Pregunta número 2, en prospectiva:

Un orden universal verdaderamente moral ¿no presupone necesariamente la idea de una vida después de esta vida?

Pues ¿cómo se va a conseguir lo que todos tienen derecho a esperar, que haya una expiación compensatoria de las malas obras (piénsese en los asesinos y en sus víctimas), y también que durante la vida humana se desarrolle la perfección ética necesaria, si no se le da al hombre la oportunidad de tener otra vida?

¿Reencarnación, pues, para que todas las obras, las buenas y las malas, encuentren la correspondiente retribución, y también para que el hombre se purifique moralmente?

Pero también aquí quiero **preguntar a mi vez:**

- Cuando se postula la existencia de una compensación y una expiación en otra vida histórica, ¿no se niega la seriedad de la historia (118) que radica en su carácter único e irrepetible, de forma que todo lo que se ha omitido una vez no puede volver jamás?

- ¿No hay trastornos del orden universal que nunca podrán ser enderezados por ninguna obra humana: culpa que nunca podrá ser expiada sino sólo perdonada?

Y es más: ¿no corresponde al carácter humano (o, quizás, cristiano) de la idea de culpa el hecho de que la culpa no pueda ser olvidada, sino «perdonada», en lugar de que -conforme a una férrea ley sobrehumana- haya de ser totalmente expiada?

¿O sea, en lugar de la inexorable ley de la causalidad del karma, un Dios clemente?

Pero algunos objetarán: «Entonces, ¿por qué ha encontrado en nuestro tiempo la doctrina de la reencarnación tantos nuevos adeptos?».

Esto me parece que está relacionado, en gran parte, con **dos deficiencias de la doctrina tradicional cristiana:**

1. La tradicional fe en un «purgatorio» -o sea, en una segunda vida después de nuestra vida terrena- que borre todas las culpas antes de que el hombre entre en la vida tercera, eterna, casi ha desaparecido hoy incluso en el catolicismo.

Pero, en su lugar, no se ha meditado apenas sobre el hecho de que morir y entrar en la eternidad no pueden ser exactamente lo mismo para el asesino y para su víctima, si es que, por lo menos al final, existe una justicia.

2. La vida eterna en el «cielo» supraterebral, la «eternidad», ha sido presentada tradicionalmente por la teología cristiana como algo tan aburrido y estático, tan alejado de toda dinámica y evolución ulterior, por así decir infinita, que no hay que extrañarse de que, en el conocido *sketch* de Ludwig Thoma, el múniques condenado a cantar constantemente el alabanza en el cielo, sobre una nube, eche ansiosamente de menos la vida que dejó en la tierra y sólo desee volver a su querida Hofbräuhaus *.

* La más antigua y célebre cervecería de Munich (N. de la T.).

Si hay un núcleo de verdad en la doctrina de la reencarnación, es el siguiente: que la vida eterna es vida verdadera y que no excluye, sino que incluye insospechadas posibilidades de desarrollo en el reino no de lo finito sino de lo infinito.

Sobre las cuestiones objetivas, sobre el cielo y el infierno, que implican estos problemas, volveremos más tarde.

Pero comoquiera que sea: la tradición judeo-cristiano-islámica ofrece, frente a la doctrina de la reencarnación, una solución alternativa que se ve confirmada por la tradición oriental, china, cuya influencia llega hasta Corea, Japón y Vietnam: para limpiarse, purificarse, liberarse, perfeccionarse, el hombre no tiene que pasar por varias vidas terrenales.

El destino del hombre se decide en esta vida terrena y, (119) después de esta vida, por un acto irrevocable de un Dios misericordioso.

«Usted es consciente, sin duda», se me dirá, «de que, de todos modos, la mayoría de las personas ya han tomado una decisión al respecto..., o bien han sido educadas en una determinada dirección desde la más tierna infancia».

Sí, soy consciente de ello. Pero muchas personas tienen dudas a veces, sobre todo en situaciones límite.

Al igual que la fe en Dios, esto no es sólo decisión de la razón sino del hombre entero, que es más que sólo razón pero que tampoco puede carecer de razón. Y en este punto hay algo que me parece sumamente importante: la fe en la resurrección no es, en último término, una particularidad o especialidad de la fe, sino ni más ni menos que una radicalización de la fe en Dios.

9. Radicalización de la fe en el Dios de Israel

En efecto, todo hombre, ya sea judío, cristiano, musulmán, ya sea o no creyente, se halla aquí ante la última gran alternativa de su vida: ¿es, para el hombre, el morir un morir para entrar en la nada o en una última realidad?

¿Pasa el hombre, con la muerte, al último absurdo o a la más real realidad de Dios?

Pero ¿es este «entrar en Dios a través de la muerte» una cosa tan inequívoca?

No: ese «entrar en Dios a través de la muerte» es algo muy distinto de una evidencia.

No es un proceso natural, no es un *desideratum*, que deba realizarse absolutamente, de la naturaleza humana: muerte y resurrección deben ser vistas en su diferencia, que no es necesariamente temporal, pero sí objetiva.

La muerte es propia del hombre, la vida nueva sólo puede ser propia de Dios, más exactamente: sólo puede ser regalo de Dios, **gracia** de Dios.

El hombre es acogido, llamado, devuelto, o sea, definitivamente aceptado y salvado, por el Espíritu de Dios a su inasible, abarcadora y última realidad.

En la muerte o, más exactamente, de la muerte, como hecho propio, basado en la obra y la fidelidad de Dios.

Al igual que en la primera creación, la del comienzo, al final hay también un nuevo acto creador, misterioso, inimaginable, de quien llama a la existencia a lo que no existe.

Y por eso -y no como «intervención» supranatural contraria a las leyes de la naturaleza- es un verdadero hecho, lo mismo que Dios es totalmente real para el que tiene fe.

Por tanto, ya se entienda a la manera cristiana o judía: la fe en la resurrección no es un complemento de la fe en Dios, sino una radicalización de la fe en Dios.

Una fe en Dios que no se queda a medio camino, (120) sino que, consecuentemente, recorre el camino hasta el final.

Una fe en la que el hombre, sin una prueba estrictamente racional, pero con una confianza perfectamente **razonable**, se fía de que el Dios del comienzo es también el Dios del final, de que ese Dios, que es el creador del mundo y del hombre, es también el que lleva a éstos a su plenitud.

La fe en la resurrección puede y debe cambiar nuestra vida aquí y ahora: el compromiso incondicional en esta vida de aquí y de ahora debe y puede estar motivado y reforzado por un último sentido de la vida y de la muerte, como lo prueban innumerables ejemplos.

Y, sin embargo, la fe en la resurrección no debe interpretarse solamente como una internalización existencial o como una transformación social, sino como una radicalización de la fe en el Dios creador: resurrección quiere decir **real superación de la muerte por obra y gracia de Dios**, de quien el creyente lo espera todo, incluido lo último, incluida la superación de la muerte.

El fin que es un nuevo comienzo.

Quien, por tanto, empieza el credo con la fe en «Dios creador todopoderoso», lo puede terminar tranquilamente con la fe en la «vida eterna», que es el mismo Dios.

Por ser Dios el alfa es también la omega.

Es decir: el creador todopoderoso, que llama del no ser al ser, tiene también el poder de llamar de la muerte a la vida.

¿Cuál es, para los cristianos, la causa de esa fe?

La respuesta es aquí muy elemental: no es otra que la convicción tradicional de que Dios mismo justificó, mediante la resurrección, al Crucificado, al inocente ajusticiado.

Aunque fracasó claramente ante los hombres, Dios le hizo justicia.

¡Dios se identificó con quien había sido abandonado por Dios!

Dios tomó partido por quien había confiado plenamente en él, por quien había dado su vida por la causa de Dios y de los hombres.

Por él se decidió Dios y no por la jerarquía de Jerusalén, que le acusó, ni tampoco por el poder militar romano, que le condenó y ejecutó. Dios dijo que sí a su predicación, a sus obras, a su destino.

Esto, por otra parte, implica algo así como una «inversión general de valores», una inversión sobre todo, como ya hemos visto, del sufrimiento.

Y por lo que toca al propio Jesús: con la fe cristiana en el Mesías **invierten los polos** el título judío-tradicional de Mesías y **el contenido de la esperanza** tradicional **en el Mesías**.

«Mesías»: ese título de quien vendría al final de los tiempos, investido de poder y portador de la salvación, podía significar muchas cosas.

Su sentido más difundido, político y nacionalista, que posteriormente se unió a la interpretación apocalíptica como Hijo del hombre, era el del «Mesías de Dios», el poderoso héroe guerrero del final de los tiempos, el rey liberador del pueblo.

Pero debido al destino de Jesús, el título de Mesías (121) recibe ahora una interpretación totalmente nueva: ahora designa a un Mesías indefenso y enemigo de la violencia, a un Mesías ignorado, perseguido, traicionado, que, finalmente, sufre y muere, prefigurado ya para la temprana cristiandad en los «cánticos del siervo de Dios» del libro de Isaías.

Para el tradicional modo de entender judío, esto tenía que resultar tan escandaloso como, en la Pasión, el correspondiente rótulo de la cruz «Rey de los judíos».

En este sentido completamente diferente, el título de Mesías -en griego, el título de Cristo- sigue siendo hasta el día de hoy para la cristiandad, también según el Nuevo Testamento, el nombre más frecuente, incluso el nombre propio de Jesús de Nazaret.

Pero no hay que soslayar la siguiente pregunta: «Este modo de comprender la mesianidad ¿no hace imposible hasta el día de hoy el mutuo entendimiento entre judíos y cristianos?».

Efectivamente, en este punto se trata, profundísimamente, de una decisión de la fe.

10. Una decisión de la fe

Sobre cuestiones como la doctrina y la obra de Jesús, lo que pensaba de sí mismo, el perfil de su judaísmo, la fe de la primitiva comunidad cristiana, puede discutirse desde un punto de vista histórico, ya que todo ello está aún en el marco de la investigación histórica, en la que hay un más y un menos, un más probable o más improbable.

Pero llegados a este punto entra en juego otra dimensión: la dimensión real, pero no controlable históricamente, del propio Dios.

En este punto, el cristiano tiene que aportar su propia confianza razonable, su decisión de fe, una decisión a la que él no puede forzar a nadie y en la que no hay un más o un menos, un más probable o un más improbable, sino solamente un sí o un no.

Una decisión de fe, a la que nada obliga pero a la que muchas cosas invitan: el hecho de que el Dios único, el Dios de la creación y del éxodo, el Dios de los profetas y de los sabios de Israel, no sólo habló y obró por los patriarcas, por los profetas y los sabios, sino finalmente, y de modo definitivo, por el profeta de Nazaret; Dios se reveló de modo singular a través de él, el «Mesías» de Dios, el «Cristo», el «Señor» e «Hijo».

No obstante -y aquí coinciden en principio otra vez judíos y cristianos-: la resurrección de Uno todavía no es la plenitud de todo.

En este punto, los cristianos no deberían contradecir a los judíos, que siempre han opinado que después de Jesús, del Cristo, el mundo aún no ha cambiado: sus miserias son demasiado patentes.

También para los cristianos está aún por venir la redención y la plenitud final; la (122) «parusía» aún no ha tenido lugar, ni para judíos ni para cristianos.

El reino de Dios, que todo lo abarca y todo lo determina, todavía tiene que llegar. Por eso todavía está en el «Padre nuestro» el ruego de Jesús: ¡«Venga» a nosotros tu reino! Y el ruego dirigido a Jesús: *Maran-atha*, «Señor, ven», ven pronto.

Por otra parte, aquellos judíos que seguían a Jesús tenían ya entonces esta convicción, basada en la fe: No tenemos que poner nuestra esperanza exclusivamente en ese reino que está por venir.

¿Por qué?

En el propio Jesús, en sus palabras, que liberaban, en sus obras, que sanaban, y sobre todo en su resurrección, ya ha brillado ahora un fulgor del reino futuro, ya ha sido dado el gran signo de la salvación futura del mundo, ya ha tenido lugar el comienzo de la redención, una «incipiente redención».

Aunque los primeros seguidores de Jesús se «equivocaran» en cuanto a la fecha de la plenitud final, ese hecho de la «escatología presente» que ya da ahora plenitud, abre también una perspectiva para el futuro, un futuro cuya consumación **esperan en común judíos y cristianos**.

Pero para los cristianos, el que ya ha venido no es sólo un mensajero sino también, de palabra y obra, el garante del reino de Dios.

Para los cristianos, él es el Mesías, el Cristo: la razón fundamental por la que, ya entonces, también los judíos que seguían a Jesús pudieron recibir el nombre griego de «cristianos».

¿Pueden por eso los cristianos entender la resurrección de Jesús de modo triunfalista, como **victoria sobre el judaísmo**?

Desgraciadamente, eso es lo que ha sucedido con harta frecuencia. La fe en la resurrección ha servido de base a los cristianos para explicar todo tipo de cosas: la «superación» del judaísmo, y también la triunfante actitud de la Iglesia frente al pueblo judío.

Así se le ha abierto el camino al antiludaísmo: invocando la resurrección, precisamente, del crucificado judío de Nazaret.

A esto hay que decir lo siguiente: la resurrección de Jesús pertenece, indudablemente, a la sustancia básica, irrenunciable, de la fe cristiana.

Pero no debe ser interpretada equivocadamente, en un sentido fundamentalista-antijudío.

El propio Pablo recuerda a todos los triunfalistas cristianos de Corinto que el Resucitado es y seguirá siendo el Crucificado, y que por tanto nadie tiene motivos para celebrar triunfos ni para vanagloriarse. Si la resurrección se entiende con arreglo a la Escritura, no podrá entenderse **jamás como un mensaje contra los judíos**.

No se trata de una verdad no-judía, que quiere anonadar, sino de una verdad procedente del judaísmo, que quiere dar esperanza a todos.

No es superación, sino conservación, de una verdad judía.

El Señor resucitado invita a una gran decisión contra la muerte y por la vida, y esa decisión cada individuo debe tomarla a su manera. (123)

V ESPÍRITU SANTO:

IGLESIA, COMUNIÓN DE LOS SANTOS Y PERDÓN DE LOS PECADOS

No ha sido fácil hablar de Dios a los hombres de hoy, y más difícil aún hablarles del Hijo de Dios.

¿Mas cómo habrá que hablarles del Espíritu Santo de Dios, que no es posible captar, ni representar, ni, por supuesto, pintar?

1. Pintura desmaterializada

Pues bien, en la historia del arte occidental hay un pintor a quien se atribuye, en mayor medida que a otros, una fuerte tendencia a la desmaterialización.

Muchos de sus cuadros están penetrados de una extática agitación.

Con frecuencia, el espacio pintado por él es más insinuación simbólica que realidad; predomina la línea vertical, el movimiento ascendente. Las figuras aparecen estiradas artificialmente, alargadas de forma antinatural; el juego de luces y sombras está cargado de dramatismo; los contornos flaquean.

Y si hay belleza, ésta ha perdido en gran parte la materialidad, si se exceptúan los expresivos ojos de muchas de sus figuras.

Ese pintor se formó en el arte greco-bizantino, pero después, en Venecia y Roma, asimiló, a través de los grandes maestros Tiziano, Basano y Tintoretto, los logros artísticos del Renacimiento y del manierismo.

Y todo eso lo unió a la religiosidad místico-popular de España, él, que sin ser español fue más español que los españoles: el cretense Doménico Teotocópulos, llamado **El Greco** (1541-1614), no sólo pintor, sino también escultor, arquitecto y teórico del arte.

En su última época, casi a la edad de setenta años y ayudado en la (125) realización práctica cada vez más por su hijo, este artista, persona de gran cultura, acometió una empresa que, en comparación con temas como la

Navidad, el Viernes Santo o la Pascua, se da infinitamente menos en la pintura occidental: realizar un cuadro sobre Pentecostés, la fiesta de la venida del Espíritu Santo.

En ese cuadro -expuesto en el Museo del Prado de Madrid-, orientado verticalmente hacia las alturas, se ve, en una escena desmaterializada sobre un fondo grisverde, a un grupo de personas sobre las que ha descendido el Espíritu, un grupo formado por dos mujeres y una docena de hombres.

Una apasionada agitación, que se lee en los rostros y en los movimientos, se ha apoderado de ellos: unos tienden las manos hacia lo alto, otros estiran el cuello hacia arriba, y otros alzan la mirada, en místico arrebatado.

Arriba hay diez figuras, casi como en un cuadro greco-bizantino, todas a la misma altura, y debajo otras, colocadas oblicuamente, que se inclinan sorprendidas hacia atrás.

Sus vestiduras, en colores muy rebajados -verde, azul, amarillo, rojo y pardo- reciben la luz de lo alto.

Sobre cada una de las figuras vibra en el aire una pequeña y deslumbrante lengua de fuego, que es sobre todo la que convierte a las figuras allí representadas en seres marcados, enajenados, extáticos.

Un cuadro extraordinariamente dramático, de una audacia casi expresionista, y, sin embargo, concentrado, desmaterializado, todo espíritu.

¿Y el Espíritu como tal, el Espíritu Santo?

En el punto más alto, con celestial resplandor que ilumina la oscuridad de la escena, aparece representado con el símbolo que tiene su origen en el bautismo de Jesús y que se utilizó ya muy pronto en las representaciones de Pentecostés: la paloma.

Este símbolo fue el que predominó hasta los comienzos de la Edad Media, para reaparecer más tarde, en los siglos XVI-XVII, o sea, en la época de El Greco.

«¿Pero no se habla repetidamente en la teología -partiendo de ciertas afirmaciones del evangelio de Juan- del Espíritu Santo como de una persona (el "Consolador")?

¿Y no aparece por eso muchas veces, al menos en el arte medieval, con figura humana?».

En efecto: el arte medieval ha representado en muchas ocasiones al Espíritu -junto con Dios y con su Hijo- como una de tres figuras humanas, iguales entre sí: tres ángeles o tres dioses, por así decir.

O al revés: desde el siglo XIII hasta ya iniciado el Renacimiento italiano, la Trinidad de Padre, Hijo y Espíritu fue representada muchas veces hasta como una sola figura de tres cabezas o tres rostros (*tri-cefalos*): es decir, como una divinidad bajo tres modalidades.

¿Pero no son ambas cosas -triteísmo o modalismo- igual de inaceptables para el hombre de hoy?(126)

Sin embargo, he aquí lo asombroso: ambas representaciones fueron prohibidas por los papas: ya Urbano VIII prohibió en 1628 esas imágenes de la Trinidad excesivamente humanas, y desde el papa ilustrado Benedicto XIV (1745) el Espíritu Santo sólo puede ser representado en forma de paloma, una decisión que todavía en nuestro siglo, en 1928, fue reiterada encarecidamente por el Santo Oficio, la oficina de la Inquisición romana, llamada ahora Congregación de la Fe.

Esto nos apremia a plantear la siguiente pregunta:

2. ¿Qué quiere decir en realidad Espíritu Santo?

¿Cómo se imaginaban los hombres de los antiguos tiempos bíblicos el «Espíritu» y la acción invisible de Dios?

Accesible y, sin embargo, inaccesible; invisible y, sin embargo, poderoso, importante para la vida, como el aire que se respira, cargado de energía como el viento, como la tormenta: eso es el Espíritu.

Todas las lenguas saben de una palabra para ello, y los diferentes géneros gramaticales muestran que el Espíritu no es tan fácilmente determinable: *Spiritus* es masculino en latín (como también *Geist* en alemán), *Ruaj* es femenino en hebreo, y el griego conoce el neutro *Pneuma*.

Espíritu es por tanto algo muy diferente de una persona humana.

En el inicio del relato de la Creación, «la *Ruaj*» es el soplo impetuoso, la «tormenta» de Dios que se mueve sobre las aguas.

Y, en el Nuevo Testamento, «el *Pneuma*» está contrapuesto a la «carne», a la realidad creada y pasajera, y es **la fuerza y el poder vivos que provienen de Dios**.

El Espíritu es, pues, esa fuerza, ese poder invisible de Dios que actúa creando o también destruyendo, para dar vida o para llamar a juicio, que actúa tanto en la creación como en la historia, lo mismo en Israel que en las posteriores comunidades cristianas.

Esa fuerza puede acometer a los hombres -según la Escritura- violenta o silenciosamente, puede hacer caer en éxtasis a individuos o a grupos enteros, como en el cuadro del Greco.

Ese Espíritu actúa sobre los grandes hombres y mujeres, sobre Moisés y los «jueces» de Israel, sobre guerreros, cantantes y reyes, sobre profetas y profetisas, y -como en nuestro cuadro- sobre apóstoles y discípulas. María, la madre de Jesús, que, vestida de rojo, se inclina sobre la joven María Magdalena, marca claramente el centro del cuadro.

Pero, ¿en qué sentido es ese espíritu el Espíritu **Santo**?

El Espíritu es «santo» en cuanto que se distingue del espíritu no-santo del hombre y en cuanto que ha de ser considerado como Espíritu del único santo, de Dios.

El Espíritu Santo es **Espíritu de Dios**.

Tampoco en el Nuevo (127) Testamento es el Espíritu Santo -como tantas veces en la historia de las religiones- un fluido mágico, una especie de sustancia misteriosa y supranatural, de naturaleza dinámica (un «algo» espiritual), ni tampoco un ser fantástico de tipo animista (espíritu o fantasma).

En el Nuevo Testamento, el Espíritu Santo no es sino Dios mismo.

Dios mismo, en tanto en cuanto se halla cerca de los hombres y del mundo, más aún, dentro de ellos, como la fuerza que aprehende pero no es aprehensible, como el poder que da vida, pero que también condena, como la gracia que se da ella misma pero de la que no se puede disponer.

«Pero permítame una pregunta: ese símbolo de la paloma (originariamente el ave mensajera de las diosas orientales del amor) que ha terminado por eliminar las representaciones humanas del Espíritu Santo, ¿no hace surgir asociaciones antropomórficas?».

Respuesta: Ese símbolo -que posiblemente pasó a la historia del bautismo de Jesús a través de la primitiva tradición sapiencial judía (Filón)- de la maternidad y la femineidad, de lo que da vida, del amor y de la paz, ese símbolo subraya, con todo, la dimensión femenina de Dios ⁴⁵, tan importante como la masculina, ya que en Dios, insistamos de nuevo en ello, está incluida y al mismo tiempo superada la diferencia de sexos.

Pero hay que admitir que la mayoría de los malentendidos sobre el Espíritu Santo provienen del hecho de que éste, semejante a una figura mitológica, ha sido separado e independizado de Dios.

Y sin embargo, el concilio de Constantinopla del año 381, al que debemos la inclusión del Espíritu Santo en el credo -originariamente cristológico- del concilio de Nicea (325), insiste expresamente en que «el Espíritu es de la misma esencia que el Padre y el Hijo».

Por tanto, el Espíritu Santo no puede ser considerado en modo alguno como un tercero, como algo intermedio entre Dios y los hombres.

No: espíritu quiere decir **proximidad personal de Dios mismo a los hombres**, tan inseparable de Dios como los rayos de sol del propio sol.

Si se pregunta entonces cómo ese Dios invisible e inconcebible está presente en los creyentes, en la comunidad de los creyentes, la respuesta del Nuevo Testamento es siempre la misma: Dios está cerca de nosotros, los hombres, en el Espíritu: presente en el Espíritu, por el Espíritu, más aún, como Espíritu.

Y si se pregunta cómo Jesucristo, acogido y exaltado por Dios, está presente en los creyentes y en la comunidad de los creyentes, la respuesta, según Pablo, reza así: Jesús se ha hecho un «espíritu dador de vida» (1 Cor 15,45).

Sí: el Señor (el *Kyrios*, es decir, Jesús glorificado) es el Espíritu (2 Cor 3,17).

Es decir, el Espíritu de Dios es ahora, al mismo tiempo, el Espíritu de quien ha sido elevado hasta Dios, de manera que el Señor elevado a (128) Dios está ahora en el modo de existir y de obrar del Espíritu.

Por eso puede estar presente por el Espíritu, en el Espíritu, como Espíritu.

El encuentro de Dios, *Kyrios* y Espíritu con los creyentes, es, realmente, un solo y único encuentro.

Pero, mucho cuidado: Dios y su Cristo están presentes no sólo a través del recuerdo subjetivo del hombre o a través de la fe. Sino que están presentes a través de la realidad espiritual que acoge al hombre, a través de la misma presencia, de la actuación de Dios y de Jesucristo.

«Pero volvamos del cielo a la tierra, y luego otra vez a Pentecostés: ¿es Pentecostés un suceso histórico?».

Esta escéptica pregunta del hombre contemporáneo tiene su justificación.

¿No se refleja ya, quizás, en el propio rostro del Greco, quien -por así decir, como un décimotercer apóstol- se pintó a sí mismo en su propio cuadro de Pentecostés, pero no mirando extasiado a las alturas, sino fría y serenamente al rostro del espectador? ¿Qué estará pensando?

3. **Pentecostés: ¿un suceso histórico?**

Jesús anunció el reino de Dios: y vino la Iglesia.

Esta ingeniosa frase, tantas veces citada, parece atrevida, pero apunta a algo cierto: Jesús no fundó en vida lo que hoy llamamos «Iglesia»: una gran organización religiosa.

Habla a favor de la autenticidad de la tradición -que la Iglesia primitiva no quiso, evidentemente, falsear- el hecho de que los Evangelios no contengan palabras públicas de Jesús que exhorten programáticamente a fundar una comunidad y que anuncien la organización de una comunidad de elegidos.

Las parábolas de la red echada al mar por los pescadores y de la levadura, las parábolas de la simiente y del crecimiento, tampoco apuntan a la fundación de una Iglesia, sino que describen el crecimiento del futuro reino de Dios.

Y ese reino de Dios tampoco es idéntico a la Iglesia, una vez fundada ésta.

Ni los partidarios de Jesús ni los discípulos llamados a seguirle, ni los doce, fueron separados de Israel por Jesús, «como nuevo pueblo de Dios» o «Iglesia», ni contrapuestos a Israel, el pueblo de Dios.

Esta visión de las cosas es básica para el diálogo judeo-cristiano actual: Jesús se dirigió a todo el pueblo de Israel y no quiso sustituir el pueblo antiguo de Dios por otro nuevo.

¿A qué hay que atenerse entonces? Una Iglesia que invoca el nombre de Jesús ¿tiene legitimación teológica?

Hay un hecho indiscutible: solamente después de la muerte y resurrección de Jesús habla la comunidad cristiana primitiva de «asamblea» (en hebreo, *Kahal*; en griego, *ekklesía*; en latín, *ecclesia*). «Iglesia» (129) en el sentido de una comunidad específica, distinta de Israel, es, sin lugar a dudas, un fenómeno postpascual.

Ekklesía nace impulsada por el espíritu del *Kyrios* o «Señor» resucitado, y no es casualidad que la palabra alemana *Kirche* («iglesia») provenga del griego *Kyrios*.

Ekklesía no nace, pues, por un acto formal constitutivo o fundacional.

Ekklesía existe en tanto en cuanto, una y otra vez, tiene lugar el hecho concreto de reunirse, de congregarse, de congregarse especialmente para el servicio religioso en nombre de Cristo.

Ésa es la legitimación teológica de Iglesia.

La reunión concreta es la manifestación actual, la representación, sí, la realización de la comunidad. Y, al revés, la comunidad es la portadora constante del hecho, repetido una y otra vez, de reunirse.

Decisivo para que haya Iglesia no es, pues, un «acto fundacional», históricamente comprobable: decisivo es el «suceso» concreto de Iglesia, un suceso que se hace realidad siempre y cada vez que unas personas, en seguimiento de Cristo y en conmemoración suya -dondequiera, comoquiera y cuandoquiera que sea-, se congregan, rezan y actúan.

Precisamente con el ejemplo del **suceso de Pentecostés**, retocado por la leyenda, es posible comprender bien esto, pues en Pentecostés no tiene lugar un «acto fundacional» de la Iglesia, legalizado ante notario, sino que la Iglesia acontece como un «suceso», un suceso bajo la influencia del Espíritu de Dios.

Pero ante todo, por supuesto, hay que ver que ni Pablo, ni Marcos ni Mateo saben nada de un «Pentecostés» específicamente cristiano.

Es más, para un evangelista como Juan, hasta coinciden de manera explícita Pascua y Pentecostés, Resurrección y venida del Espíritu.

Por otra parte, sólo los Hechos de los Apóstoles, relativamente tardíos, de Lucas, nos informan de la **venida del Espíritu** como de un acontecimiento distinto de la resurrección y que tuvo lugar un día que era para los judíos la fiesta de la recolección (*Pentekoste* quiere decir el día quincuagésimo).

Lucas sitúa esa fecha del calendario religioso judío en el contexto salvífico de promesa (Antiguo Testamento) y cumplimiento (Nuevo Testamento).

Para él, Pentecostés es, con toda evidencia, el día en que el prometido Espíritu de Dios desciende sobre los hombres.

Pentecostés se convierte así en la fecha de nacimiento de la comunidad de Jerusalén, que a partir de ese día supera el miedo, comienza a dar testimonio de Jesús, como Mesías-Hijo de Dios, y tiene los primeros éxitos misionales.

Pero Pentecostés también puede ser entendido como el acontecimiento que marca la constitución de la Iglesia mundial, al hallarse ésta potencialmente presente en sus diferentes naciones y lenguas.

¿Tuvo lugar, históricamente, esa asamblea de Pentecostés?

Las (130) fuentes no permiten decidirlo con absoluta claridad, pero es muy probable que sí.

La primera fiesta de Pentecostés posterior a la muerte de Jesús, fecha en la que sin duda llegaron a Jerusalén muchos peregrinos, pudo ser muy bien el día en que tuvo lugar la primera «asamblea» de los seguidores de Jesús, que habían regresado a Jerusalén procedentes (sobre todo) de Galilea.

En esa ocasión, según los Hechos de los Apóstoles, también están presentes la madre y los hermanos de Jesús. Y bajo la influencia del Espíritu, es muy posible que se realizara esa constitución de una «comunidad» de los últimos días, con unas circunstancias concomitantes de orden entusiástico-carismático.

Posiblemente Lucas se sirvió ya de una tradición, una tradición relativa a un éxtasis colectivo, que tuvo lugar por obra del Espíritu en Jerusalén, en la primera fiesta de Pentecostés posterior a la crucifixión y a la resurrección de Jesús.

En todo caso, el relato de Pentecostés que ofrece Lucas se ha impuesto de tal manera en la conciencia de la Iglesia, que a partir del siglo V empezó a celebrarse, además de la Pascua, una festividad específica de Pentecostés, posterior en cincuenta días a la Pascua, y después otra fiesta específica de la Ascensión, cuarenta días después de Pascua.

Frente a aquel primitivo período de cincuenta días, tiempo de gozo en que la resurrección, la ascensión y la venida del Espíritu se celebraban a un tiempo, se va imponiendo ahora cada vez más una nueva visión historizante, con festividades que se celebran sucesivamente.

Más aún: recurriendo a los datos temporales de la Biblia surgió, finalmente, como una ampliación a todo el año de la fiesta de Pascua, el «año eclesiástico» (un término del siglo XVI): un ciclo anual litúrgico formado a partir de las fiestas de Cristo y, posteriormente, de los santos.

En la Edad Media, ese ciclo anual eclesiástico tuvo comienzos diferentes: la Pascua o la Anunciación a María, o sobre todo, la fiesta de Navidad, que empezó a celebrarse en el siglo IV.

Sólo en la Edad Moderna se impuso la costumbre de comenzar con el primer domingo de Adviento.

«Pero el año eclesiástico no es la cuestión decisiva», estoy oyendo ya la objeción.
 «La pregunta capital que muchos se plantean actualmente es otra:
 ¿Qué falta hace una Iglesia hoy en día? ¿Hay que permanecer hoy en la Iglesia?».

4. ¿Permanecer en la Iglesia?

Es un lugar común que la Iglesia se halla hoy en una dramática y profunda crisis de credibilidad, más aún, de legitimación.

Esto, por supuesto (131), no sólo vale para la Iglesia católica; la Iglesia evangélica adolece muchas veces de falta de sustancia, de perfil propio, y en ella la pérdida de adeptos, de cristianos que practican, es aún mayor.

Pero la Iglesia católica, debido a su renovado inmovilismo, a su despotismo jerárquico, a la incapacidad de aprender por parte de su «magisterio» y a la represión de la libertad del hombre cristiano, es, en mayor medida, blanco de las críticas de la opinión pública. Una ojeada al mercado actual de libros confirma esto en seguida.

En Alemania, los libros más vendidos son los que presentan la «Historia criminal del cristianismo» (*Kriminalgeschichte des Christentums*, K. Deschner) o los que tienen como tema la fatal relación de la Iglesia con la sexualidad (U. Ranke-Heinemann, G. Denzler).

A nivel internacional, es *best-seller* y *long-seller* un libro que culmina en la tesis del asesinato del papa Juan Pablo I y que lleva el provocador título de *¿En nombre de Dios?* (Davis A. Yallop).

Lo que en este libro causa asombro no es la hipótesis del asesinato que contiene; lo asombroso es que por lo visto haya en el mundo millones de personas que consideren a determinados círculos eclesiásticos capaces de realizar, «en nombre de Dios», oscuras operaciones financieras y relacionarse con organizaciones criminales (lo que desgraciadamente es cierto), pero capaces también de recurrir, si es necesario, a la violencia y al asesinato: cosa que ni está demostrada ni, en mi opinión, tampoco es probable.

Un lenguaje más claro hablan, eso sí, las estadísticas.

Debido a la catastrófica falta de sacerdotes, la labor pastoral de la Iglesia católica está disminuyendo en todo el mundo.

En 1990 se podía leer incluso en el órgano del Vaticano, *L'Osservatore Romano*, que el proceso de envejecimiento de los sacerdotes se ha acelerado en los últimos diez años en casi un 360% y que de 212.500 parroquias que hay en el mundo, 53.100 están sin ocupar ⁴⁶.

Desde mediados de los años sesenta, o sea, desde que finalizó el concilio Vaticano II, también ha disminuido de modo dramático el número de sacerdotes.

Se calcula que más de 100.000 se han casado desde entonces.

Esta situación se refleja de modo especial en la superrica y superorganizada Iglesia alemana.

De los 27,1 millones de católicos que hay actualmente en Alemania Federal, en 1990 iban regularmente a misa no más de 6,5 millones, o sea, el 24,4%.

Hasta la prensa católica oficiosa publica ahora artículos sobre la Iglesia del año 2000, con titulares como: «Parroquia sin párroco» ⁴⁷.

He aquí el comienzo: «La falta de sacerdotes se ha agudizado dramáticamente en la Iglesia católica. Ya hace tiempo que no pueden proveerse todos los puestos vacantes».

Pero en lugar de abolir por fin la medieval ley del celibato, inhumana y carente de base bíblica, y de admitir al sacerdocio a los (132) casados y a las mujeres, se echa mano desesperadamente de los laicos y se elaboran ilusorios planes pastorales, que son para los párrocos una carga insoportable y que ni siquiera conceden los necesarios poderes a los teólogos laicos.

En su conjunto, se trata de una política pastoral bajo el signo de la catástrofe, una política de la que los responsables tendrán que justificarse ante Dios y la historia, exactamente igual que sus obstinados predecesores de la época de la Reforma.

No nos llamemos a engaño: muchos ven en la Iglesia, por lo menos en la Iglesia alemana, una máquina todavía bien engrasada por el dinero del impuesto religioso y que funciona sin contratiempos como una burocracia a gran escala, pero que, en buena parte, carece de alma porque se le ha ido el espíritu.

Ese espíritu parece que hoy en día se ha posado en muchos casos fuera (o debajo) de la institución eclesiástica, en toda una red de los más diversos grupos: desde tertulias bíblicas, grupos juveniles y círculos de meditación, pasando por asociaciones pacifistas y ecológicas, hasta comunidades que se inspiran en la India o en el Lejano Oriente.

Y hasta muchos que se mantienen fieles a su Iglesia se han apartado hace tiempo del curso oficial de la jerarquía en cuestiones de importancia capital.

Según la encuesta «¿Crisis de confianza en la Iglesia?», realizada en 1989 por encargo de la Conferencia Episcopal Alemana, sólo se declaran a favor de la infalibilidad del papa un 16% de los católicos alemanes, sólo un 23% rechazan todo tipo de aborto, y contra el empleo de anticonceptivos se declaran sólo un 8%; el 70% harían caso omiso de las decisiones del papa ⁴⁸.

Y cuantas más personas pasan por la experiencia de que la jerarquía católica actual, cerrando los ojos a la realidad, gobierna prescindiendo de ellas, que se les imponen obispos que no son pastores de almas sino administradores adictos a Roma, que en cuestiones de moral sexual se les amordaza la conciencia y que las mujeres

siguen discriminadas, tanto más se les plantea a las cristianas y a los cristianos católicos la pregunta a la que muchos protestantes ya hace tiempo que han respondido negativamente:

«¿Por qué permanecer en la Iglesia?

¿Por qué no salirse de ella, como han hecho tantos otros?

¿No se puede también ser cristiano sin tener una Iglesia?

¿No es posible seguir a Jesús sin ligarse a una institución y sin contribuir uno mismo, mediante la ayuda que se le presta, al desastre actual?

¿No es esa separación oficial un acto de honradez, de valor, de protesta, o simplemente de necesidad y de hastío?».

Sólo repito aquí brevemente la respuesta que he dado ininidad de veces a esa pregunta: aun comprendiendo perfectamente los motivos (133) que pueda tener personalmente cada individuo para abandonar la Iglesia y el ministerio eclesiástico y para dedicarse a otras tareas, yo, por mi parte, nunca he podido hacer eso.

Siempre he tratado de aceptar la comunidad de los fieles, pese a todas las debilidades y pese a todos los fallos. Siempre he tenido la sensación de que el abandono del barco de la comunidad eclesiástica -para muchos un acto de honradez y de protesta- para mí sería un acto de cobardía y una capitulación.

Habiendo estado en él en mejores tiempos, ¿voy a abandonar el barco en plena tormenta y dejarles a los otros, a aquellos con quienes navegué hasta ahora, la tarea de aguantar el temporal, de sacar el agua y, quizás, de luchar por la supervivencia espiritual?

No, a pesar de los pesares.

Ha sido mucho lo que se me ha dado en la comunidad de fieles en la que he crecido y vivido, como para que pueda dejarla sin más.

Ha sido mucho lo que yo he luchado por el cambio y la renovación como para permitirme defraudar a quienes han luchado a mi lado.

No quiero dar esa alegría a los adversarios de la renovación, ni ese disgusto a los amigos.

Yo no defiendo un cristianismo elitista que pretende ser mejor que la mayoría, ni tampoco utopías eclesiásticas que aspiran a formar una comunidad ideal de personas animadas por unos mismos y puros principios.

Pese a todas las dolorosas experiencias que he sufrido en mi Iglesia, creo que vale la pena la lealtad crítica, que tiene su sentido oponer resistencia, que hay posibilidad de renovación y que no se puede excluir el que en la historia de la Iglesia se dé otro cambio positivo.

Pero esto presupone que se sepa lo que es Iglesia. Y por eso pasamos a la pregunta siguiente:

5. ¿Qué cosa es Iglesia?

De «Iglesia» sólo se puede hablar hoy adecuadamente si se deja claro, ya de entrada, que de ninguna manera hay que equiparar Iglesia con «jerarquía».

Pues jerarquía significa «dominación sagrada».

Precisamente eso es lo que no debía haber en la Iglesia, razón por la cual esa palabra tampoco aparece en el Nuevo Testamento.

En el Nuevo Testamento lo que aparece sistemáticamente es otra palabra: «diaconía». Y «diaconía» significa «servicio».

Dicho de otra manera: en todas partes se ejerce poder, en la Iglesia también, en principio no habla nada en contra de ello.

Lo único es que cuando el poder se ejerce en nombre de Jesús, nunca ha de ser con intención de dominar, sino de servir.

Los hombres de hoy tienen gran sensibilidad para esto y notan al punto si su párroco, su obispo o su papa quieren servir o (134) (aunque sea «en nombre de Dios») dominar: con el fin de conservar o incluso de acrecentar el poder.

Y por suerte no son pocos los pastores de almas, a todos los niveles, que merecen credibilidad como servidores de sus fieles.

Y otra cosa: según el Símbolo de los Apóstoles, los cristianos no tienen que creer «en» la Iglesia.

¿Es cierto eso? Es cierto, de lo contrario sería demasiada importancia la que darían a la Iglesia; todo lo más, podría hablarse así en un sentido muy inexacto.

Llama la atención que el credo dice: «Creo **en** Dios, **en** Jesucristo, **en** el Espíritu Santo», pero después: «Creo **la** Iglesia». Esa diferencia merece ser tenida en cuenta; es más que un matiz lingüístico.

Expresa teológicamente la diferencia fundamental entre Dios Padre, Hijo y Espíritu por un lado, e Iglesia por otro, una diferencia que no hay que borrar.

La Iglesia se halla mencionada, prácticamente siempre, en el tercer artículo de la fe, en el contexto de la fe en el Espíritu Santo.

Muy significativa es, en especial, la que fue originariamente tercera pregunta del reglamento eclesiástico más antiguo que ha llegado hasta nosotros (*Traditio apostolica* de Hipólito Romano, hacia el año 215, bastante más antigua, por tanto, que el Símbolo de los Apóstoles). La pregunta, muy precisa, reza así:

«¿Crees también en el Espíritu Santo que está en la santa Iglesia para la resurrección de la carne?».

Esto es, en efecto, fundamental: un cristiano cree en Dios y en el Espíritu Santo; la Iglesia, en cambio, es, en su calidad de comunidad humana, solamente el lugar donde actúa o donde debería actuar, a través de los hombres, el Espíritu de Dios.

¿Qué significa entonces Iglesia? Iglesia, definida brevemente y de modo completamente tradicional a partir de su sentido griego y hebreo, es «asamblea», «comunidad», es, por tanto, **comunidad de quienes creen en Jesús**, el Cristo.

También se la puede circunscribir de otro modo: Iglesia es la comunidad de quienes se han comprometido con la causa de Jesucristo y dan testimonio de ella como esperanza para todos los hombres.

Sabemos que antes de Pascua hubo solamente un movimiento colectivo escatológico iniciado por el propio Jesús.

Sólo a partir de la resurrección existe una comunidad -también, ciertamente, de tendencia escatológica- que apela al nombre de Jesús.

Su base no es, en principio, un culto propio, una constitución propia, una organización propia con determinados cargos y funciones, sino única y exclusivamente la confesión de fe de quienes creen que ese Jesús es el Mesías (en griego, *Christos*): «Judíos en pro de Jesús» podría decirse.

Mas ¿cuáles han de ser las funciones básicas de esa Iglesia?

Esas funciones existen desde el principio; su tarea primordial es la predicación (135) del mensaje cristiano: del evangelio y no de cualquier «cosmovisión» (casi siempre conservadora).

Y para ser admitido en la comunidad de los que creen en Cristo existe -después que el propio Jesús se hiciera bautizar por Juan el Bautista- el bautismo, pero ahora en nombre de Jesús, y más tarde también en el del Padre y del Espíritu.

Además, en conmemoración suya, de su cena y su muerte, se celebra, una y otra vez, la cena de acción de gracias, la eucaristía. Y, en el mismo contexto del bautismo y la eucaristía, hay también, una y otra vez, el consuelo del perdón de los pecados y, finalmente, el servicio diario al prójimo y a la sociedad.

Todo esto tenía desde los comienzos una sola finalidad: servir a la causa de Jesús, en cualquier caso no deformarla, sino, según las enseñanzas de Jesús, defenderla, ponerla de relieve en la sociedad actual, hacerla realidad sobre todo en el propio ambiente.

¿Hace esto hoy la Iglesia, las Iglesias?

¿Las Iglesias que ni siquiera celebran en común la eucaristía?

Cuando oyen la palabra «Iglesia», los protestantes piensan sobre todo en la **Iglesia local**, los católicos, en la **Iglesia universal**.

Pero ambos grupos saben hoy que la palabra «iglesia» (*ekklesía*) significa tanto Iglesia local como Iglesia universal.

Y sin embargo, desde una perspectiva bíblica, la Iglesia local no es solamente, como quisieran en Roma, una «sección» o «provincia» subalterna, dentro de la totalidad de la Iglesia, algo que se puede dominar desde un lugar central; la Iglesia universal no es el Imperio romano.

Pero, inversamente, la Iglesia universal no es tampoco, como lo entienden determinadas comunidades protestantes, una «asamblea» o «asociación» de Iglesias locales.

No se trata de eso. Cada una de las comunidades eclesíásticas de Europa, América, Asia o África -por muy pequeña, insignificante, mediocre y hasta lamentable que sea- representa y manifiesta plenamente la totalidad de la Iglesia de Jesucristo: en ella se encuentran todas las funciones esenciales que se acaban de mencionar.

Por eso, las imágenes de la Iglesia que aparecen en la Biblia son aplicables tanto a la Iglesia universal como a una Iglesia particular, que ya es, desde la perspectiva bíblica, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo.

«Pero», pregunta el hombre de nuestro tiempo, que vive en la era de la democracia, «¿no tiene la Iglesia desde el inicio una hechura totalmente antidemocrática, que ya sólo por eso no va con nuestra época?».(136)

6. **Iglesia: ¿apostólica pero antidemocrática?**

Es un hecho tan evidente que no necesita demostración que las Iglesias -aferradas muchas veces, en su espiritualidad, teología y organización, a viejos paradigmas- son con harta frecuencia instituciones autoritarias, y a veces hasta totalitarias.

Pero, según el Nuevo Testamento, la Iglesia ha de ser una comunidad basada en la libertad, la igualdad, la fraternidad: es decir, en lo grande como en lo pequeño, una comunidad de personas libres, iguales en lo esencial, una comunidad de hermanos y hermanas.

En Cristo ya no ha de haber, según Pablo, «ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer» (Gál 3,28).

Y si las hermanas tuviesen hoy en día una posición y una importancia ligeramente comparables a la que tuvieron en la comunidad de discípulos de Jesús o en las comunidades paulinas, muy otra sería la dignidad y la igualdad de derechos de la mujer en la Iglesia y en los ministerios eclesíásticos: por lo menos en lo que concierne a las Iglesias católica y ortodoxa.

Pero la sensación que causó la elección, en Hamburgo, de la primera mujer obispo de la Iglesia luterana, en marzo de 1992 (antes ya hubo una mujer obispo anglicana, en los Estados Unidos), muestra con cuánta lentitud se va imponiendo, incluso en el protestantismo, la plena igualdad de derechos de la mujer.

Indudablemente hay en la Iglesia innumerables diferencias -y tiene que haberlas: no sólo entré las personas sino también entre las funciones-, hay **superioridad e inferioridad** muy diversa y de carácter funcional.

Tampoco puede funcionar la Iglesia sin que haya una autoridad humana, sin servicios («ministerios») a nivel local, regional, nacional o universal.

Pero esa autoridad -cualquiera que sea- obra con legitimación sólo cuando está basada en el servicio y no en la violencia -abierta u oculta-, en privilegios antiguos, medievales o modernos.

Sería mejor no hablar de «ministerio» sino -con un lenguaje más concreto, más adecuado al espíritu de la Biblia- de «**servicio**» **eclesiástico**: de muchos y muy diferentes «servicios» o «carismas», que quiere decir vocaciones especiales.

Pero no es lo más importante la terminología sino la realización práctica.

La Iglesia entonces no puede ser una aristocracia ni, menos aún, una monarquía, aunque hay en ella quienes la consideran como tal. Una Iglesia orientada en la primitiva Iglesia de los apóstoles sería, en el mejor sentido de la palabra, una **comunidad democrática**.

Lo democrático de la Iglesia no se refiere, evidentemente, a la cuestión de la verdad, como se temen sobre todo los tradicionalistas católicos que combaten y rechazan vehementemente la concepción de Iglesia en tanto que comunidad democrática.

Como si en una Iglesia constituida (137) democráticamente hubiera que decidir por mayoría de votos lo que hay que considerar verdadero o falso, como Revelación o producto humano, como palabra de Dios o voz del pueblo.

Ni que decir tiene que todos los miembros y gremios de la Iglesia están sometidos a la palabra de Dios.

En un sentido estricto, en la Iglesia tampoco ha de imperar el pueblo, sino la palabra de Dios, Cristo, el Señor. Y el «pueblo» no puede -como tampoco puede la jerarquía- ser el sustituto de la Revelación.

No es eso: cuando se habla de «comunidad democrática» en relación con la Iglesia sólo se alude a cómo ha de organizar y estructurar esa comunidad, en el espíritu de Jesús, su servicio a la palabra de Dios.

«Democracia» no significa, pues, abandonar a la Iglesia al espíritu del siglo, y la verdad al principio del voto mayoritario, sino que corresponde a la constitución neotestamentaria de la Iglesia, según la cual en la Iglesia todos están llamados **en la misma medida** a servir, si bien con diferentes funciones.

«Pero ¿qué pasa entonces con el fundamento apostólico de la Iglesia?» , preguntará aquí alguno. «El que la Iglesia invoque un origen apostólico ¿no ha tenido como consecuencia que haya en ella una separación entre clérigos y laicos, entre los sucesores de los apóstoles y la masa de quienes siguen a los sucesores?».

Respuesta: **la sucesión apostólica** en el seno de la Iglesia no es un privilegio especial de unos pocos elegidos, sino una misión encomendada a la Iglesia entera.

«Apostólica» es un atributo aplicable sólo a la Iglesia, que vive, de una manera general, en la sucesión de los apóstoles; es decir, de acuerdo con el testimonio apostólico, tal y como nos lo trasmite el Nuevo Testamento.

Y ese testimonio se hace concreto mediante la constante realización del servicio apostólico.

Ese servicio apostólico no es una actividad introvertida y narcisista de las comunidades eclesíásticas, sino predicación y presencia de los cristianos en el mundo.

Y **sólo en la medida en que esos servicios** -y no sólo el de los obispos sino también el de los párrocos y de los pastores de almas en general-, en conformidad con el testimonio apostólico, son una prolongación de la misión de fundar y dirigir la Iglesia, puede hablarse de una especial «sucesión apostólica», entendida funcionalmente, o sea, de una continuación de esos servicios.

Se accede a ellos normalmente -pero no exclusivamente- por vocación y por imposición de manos de quien dirige la Iglesia (y con la participación de los fieles).

Si nos atenemos a los documentos ecuménicos de consenso general, el reconocimiento recíproco de los ministerios eclesiásticos de las Iglesias separadas no sólo es justificable teológicamente sino, desde el punto de vista pastoral, una imperiosa exigencia.

La «sucesión apostólica» no es, por tanto, un privilegio especial, (138) fuente de ensoberbecimiento jerárquico y de escisión, sino que es una exhortación a todos los cristianos de la Iglesia a «hacerse» más católicos, es decir, a esforzarse en ser fieles a los orígenes de la Iglesia.

Esto vale sobre todo para aquellos a los que les han sido encomendados específicos servicios superiores.

« ¡Pero el Símbolo de los Apóstoles no sólo habla de la Iglesia apostólica, sino también de la Iglesia católica! ¿Quiere decir eso entonces que solamente la Iglesia católica es la Iglesia verdadera en el sentido del credo?».

Respuesta: Éste es el único punto en que, en la nueva versión alemana, el credo evangélico difiere del católico:

Creo la «Iglesia cristiana» o «la Iglesia general cristiana».

Pero:

7. ¿Qué significa hoy «católico» y «evangélico»?

Para la mayoría de los católicos y de los protestantes, las tradicionales diferencias doctrinales del siglo xvi - Escritura y tradición, pecado y gracia, fe y obras, eucaristía y sacerdocio, Iglesia y papado- ya no son tales que puedan separar a las Iglesias.

Esas diferencias fueron estudiadas hace ya tiempo por una teología ecuménica de proveniencia católica o evangélica. No se está de acuerdo, teológicamente, en todas las cuestiones, pero sí se está conforme en que las diferencias que aún quedan ya no justifican el cisma.

Y por eso muchos católicos y muchos protestantes esperan que quienes dirigen la Iglesia, en Roma y en otros lugares, acepten por fin los resultados a que han llegado tantas comisiones oficiales ecuménicas, que desde hace tiempo están de acuerdo, teológicamente, en cuanto a esos puntos, y los lleven a la práctica.

Realmente es inadmisibles que, en plena transición de la modernidad a la postmodernidad, la Iglesia permanezca aferrada a planteamientos de la Edad Media (autocracia del papa, dogmas marianos, veneración de los santos) o las Iglesias protestantes a los de la época de la Reforma (resentimientos contra la autoridad, la tradición, los sacramentos, especialmente la eucaristía).

La diferencia fundamental entre «católico» y «evangélico» radica en las **diferentes posiciones de principio**, posiciones que se han ido desarrollando a partir de la Reforma, pero que hoy pueden ser superadas en su unilateralidad e integradas en un verdadero ecumenismo.

¿Qué quiere decir esto? ¿Qué quiere decir, visto desde los orígenes, Iglesia «evangélica» e Iglesia «católica»?

«**Iglesia católica**» significa originariamente, de manera totalmente apolémica, Iglesia **completa**, toda la Iglesia, por contraposición a las Iglesias locales.

La *Ecclesia catholica* del credo tampoco quiere decir (139) hoy Iglesia de confesión católica; y la misma Iglesia católico-romana delata su calidad de Iglesia particular, confesional -a pesar de su magnitud-, al añadir el atributo «romana», que no se ha vuelto usual hasta la época moderna. Iglesia católica quiere decir realmente Iglesia total, general, amplia, universal.

En un sentido estricto, católico-romana es, lo mismo que anglo-católica, una contradicción: particular-universal = hierro de madera.

Entonces, ¿quién puede llamarse **católico**?

Católico, en principio, es solamente quien considera primordial el que, pese a todos los fraccionamientos, la continuidad de fe y de comunidad de fieles se mantenga en el tiempo (en la tradición dos veces milenaria), y, en segundo lugar, quien considera primordial que exista en el espacio una universalidad de fe y de comunidad de fieles, una universalidad que abarque todos los grupos, naciones, razas y clases sociales.

Lo contrario de tal catolicidad sería particularismo y radicalismo «protestante», del que se diferencia claramente la radicalidad y la vinculación a la comunidad auténticamente evangélica.

¿Y qué significa entonces «**Iglesia evangélica**»?

Respuesta: Iglesia evangélica significa **Iglesia orientada** ante todo en el **evangelio** de Jesucristo.

Esto no excluye por principio la tradición, pero la subordina resueltamente al evangelio, que es para todas las autoridades de la Iglesia, indiscutiblemente, la autoridad normativa (norma normans).

¿Quién se puede llamar entonces **evangélico**?

Evangélico, en principio, es solamente quien, en todas las tradiciones, doctrinas y usos eclesiásticos, considera primordial, primero, el recurrir constantemente y con espíritu crítico al evangelio (depositado originariamente en la sagrada Escritura) y, segundo, el llevar a cabo constantes reformas prácticas acordes con las normas de ese evangelio (*Ecclesia semper reformanda*).

Tal actitud evangélica está en contraposición con el tradicionalismo y sincretismo «romano-católico», que no tiene nada que ver con la tradición y la universalidad auténticamente católicas.

Si, dicho esto, se ponen en mutua relación ambas actitudes básicas -la verdaderamente católica y la verdaderamente evangélica-, resulta que, bien entendidas, la posición católica y la evangélica **no se excluyen en absoluto** mutuamente.

En concreto:

- Hoy, el católico bautizado puede tener un espíritu verdaderamente evangélico.
- A la inversa, el protestante bautizado puede mostrar una universalidad verdaderamente católica.
- Hay hoy en día, repartidos por todo el mundo, innumerables cristianos y cristianas, pastores y pastoras, y muchas veces hasta parroquias (140) enteras, que viven de hecho (pese a la resistencia de los aparatos eclesiásticos y a la mentalidad de poder de sus funcionarios) una «**catolicidad evangélica**», centrada en el evangelio y corregida continuamente, o también -a la inversa, pero lo mismo- una «evangelicidad católica» que busca en todo momento la universalidad católica.

¡Y qué posibilidad histórica ha dejado escapar Roma -después de la gran brecha ecuménica abierta por el concilio Vaticano II en los años sesenta y tras la elaboración de tantos documentos consensuales en los años

setenta- al paralizar completamente en los años ochenta y noventa, bajo el papa polaco, el movimiento ecuménico, paralización apenas velada por un lenguaje y unos gestos ecuménicos!

Las causas no radican sólo en la persona, sino sobre todo en la institución; y eso sólo muestra que el papado, medieval y absolutista, necesita una radical reforma según el espíritu del evangelio.

Y pese a todo ello, hay un sinnúmero de católicos, de protestantes y ortodoxos, y no pocas parroquias católicas, protestantes y seguramente también ortodoxas, que practican un auténtico **ecumenismo**.

De esa manera, hoy un cristiano puede ser cristiano en pleno sentido, sin negar su propio pasado confesional, pero sin cerrar el camino a un mejor porvenir ecuménico.

No es posible dejar de verlo: para un número creciente de coetáneos, ser verdaderamente cristiano significa ser ecuménicamente cristiano.

«Con eso aún se podría estar de acuerdo», dirán algunos a esto, «pero el atributo de la Iglesia menos digno de crédito es, de seguro, la **santidad**. *Credo sanctam ecclesiam*: ¿la santa Iglesia?

¡Eso es más ilusión que realidad!».

De ahí la siguiente pregunta:

8. ¿Una Iglesia «santa»?

Visto de modo realista, hay que consignar de entrada, sin ningún tipo de reservas, que la Iglesia real es una Iglesia pecadora, porque consta de personas que fallan, que se equivocan.

Este hecho es hoy tan evidente que al hombre contemporáneo no hace falta en absoluto que le hablen de tantas decisiones equivocadas, de tantos desaciertos, fallos personales, culpa personal de quienes desempeñan el ministerio, de tantas imperfecciones, defectos, deformaciones.

Así es: ya se trate de la discriminación de las mujeres y de la quema de brujas, de las persecuciones de teólogos y herejes, del antijudaísmo y la persecución de judíos, de los papas renacentistas o del caso de Juan Hus, de Lutero, Descartes, Giordano Bruno, Galileo, Kant, Loisy, Teilhard de Chardin. y de tantos otros: ningún cristiano debería tener reparos en (141) hablar de la ceguera, increíble muchas veces, de los terribles pecados, de los vicios tan diversos que hay en la Iglesia: en su Iglesia.

A ello contribuye no sólo el fallo del **individuo humano** como tal, sino también lo inhumano de **muchas estructuras eclesiásticas**, y hasta una maldad que va más allá del fallo individual, con una fuerza que sólo puede tenerse por demoníaca y que lleva, por ende, a la perversión de lo cristiano.

Para ello no haría falta reescribir, repetidas veces, la «historia criminal del cristianismo».

¡Quién no ha pasado, en su propia biografía, por suficientes experiencias como para poder decir: La historia de la Iglesia es, en su conjunto, no sólo una historia perfectamente humana, sino también una historia hondamente pecaminosa! Y lo fue desde los inicios.

Sólo hay que leer las cartas del Nuevo Testamento para verse confrontado con la triste realidad de la culpa y el pecado.

Por eso:

- Hay que poner fin a esos subterfugios a que suelen recurrir los teólogos ante el hecho escandaloso, penoso, vergonzante, de una Iglesia pecadora.

- Hay que poner fin a esa hipócrita **segregación** de los miembros «santos», como lo intentan diversos grupos sectarios de la Iglesia antigua, medieval y moderna, y en los últimos tiempos también el «Opus Dei», de origen fascista-clerical.

Todos ellos quieren «excluir» de la **Iglesia** a los **miembros** «pecadores», para que sólo quede la élite espiritual, los no-pecadores, los puros, los santos.

Pero: ¿quién queda entonces, si somos honrados?

- Hay que poner fin a la distinción, tan poco consistente, entre Iglesia «santa» y miembros pecadores, distinción que, para no comprometer la santidad «de la Iglesia», establece una diferencia, de modo totalmente abstracto, entre los miembros y la Iglesia como tal, que así queda libre de pecado.

Pero la Iglesia no existe en abstracto sino en concreto.

Ninguno de esos subterfugios constituye una ayuda.

La realidad se impone: la Iglesia es una Iglesia de pecadores y por tanto una Iglesia pecadora.

Ahora bien, de esa evidencia resulta, inversamente, que la santidad de la Iglesia no viene dada por sus miembros ni por lo que éstos hacen o dejan de hacer desde el punto de vista religioso-moral.

Pero ¿qué quiere decir «santo»?

Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, «santo» es el hecho de «ser puesto aparte» por Dios y para Dios, por oposición a lo «pro-fano» (= lo que está delante del *fanum*, del recinto sagrado).

Llama la atención, sin embargo, que en el Nuevo Testamento nunca se hable de una «Iglesia santa».

Pero sí se habla constantemente de comunidades que, en cuanto tales, son denominadas «santas», ya se hable de «pueblo santo» o de «templo (142) santo» cuyas piedras vivas son los fieles.

En comparación con el Israel del Antiguo Testamento, el elemento concreto, sagrado, pasa claramente a segundo plano.

En el Nuevo Testamento no hay recintos ni objetos sagrados, distintos de los demás.

Tampoco se califica de «santos» al bautismo y a la cena, pues no aportan santidad por sí mismos, con mágico automatismo, sino que dependen enteramente del Espíritu Santo, por un lado, y del hombre que cree, que da una respuesta, por otro.

El Nuevo Testamento no habla de santidad institucional, no habla de una Iglesia que provee del atributo de «sagrado» a la mayor cantidad posible de instituciones y personas, de lugares, períodos de tiempo y utensilios.

La santidad de que habla el Nuevo Testamento es, si acaso, la santidad totalmente personal, una actitud de principio «santa» en cada persona, es decir, una orientación global en la voluntad del Dios «santo».

En resumen: la comunidad concreta de fieles que se llama a sí misma Iglesia es santa y pecadora a la vez.

Es el campo de batalla donde combaten el Espíritu de Dios y el espíritu del mal que hay en el mundo, y la línea que separa los frentes no pasa sin más entre la Iglesia santa y el mundo no-santo, sino por medio del corazón de los hombres.

«Pero, siendo así las cosas, ¿se puede seguir hablando, como lo hace el credo, de una *communio sanctorum*?», preguntará aquí mi interlocutor.

«¿No ha perdido su sentido, siendo así las cosas, el concepto de «comunidad de los santos»?»

9. ¿Qué significa «comunidad de los santos»?

Ya hemos visto que desde la perspectiva del Nuevo Testamento, la *communio sanctorum* debe ser entendida simplemente como la comunidad de los fieles (*communio fidehum*).

Se trata solamente de otra manera de definir la Iglesia.

Esos «santos» son todo lo contrario de personas ideales y selectas; no son santos de pedestal sino hombres creyentes, personas llenas de faltas y de pecados, pero que, llamados por Dios a través de Cristo, han abjurado del mundo pecaminoso e intentan modestamente, en la vida cotidiana, seguir a Cristo.

No son, pues, santos de confección propia sino sólo «llamados a ser santos» (1 Cor 1,2), «santos en Cristo Jesús» (Flp 1, 1), «santos y amados elegidos» (Col 3,12). La Iglesia, entonces, sólo puede recibir el nombre de «santa» en la medida en que ha sido llamada por Dios mismo a través de Cristo, en el Espíritu, para ser la comunidad de los fieles, y en la medida en que, sacada de la banalidad del decurso del mundo (143) por la amorosa y liberadora solicitud de Dios, se ha puesto a su servicio.

El mismo Dios, al apoderarse, en tanto que Espíritu Santo, del corazón de los hombres y establecer su dominación, **es el fundamento de la comunidad de los santos**.

Sin embargo, no puede pasar inadvertido el hecho de que en el Símbolo de los Apóstoles la «comunidad de los santos» no es sólo una aposición, un aditamento a la «santa Iglesia católica».

Llama la atención que, como aditamento del *Symbolum*, esa fórmula no aparece hasta las inmediaciones del año 400 (en Nicetas de Remesiana), llegando a la confesión de fe romana, al Símbolo de los Apóstoles, en el transcurso del siglo V, a través de los símbolos de la fe galo-españoles.

Pero entonces se dan, con toda evidencia, dos posibilidades de interpretación que van más allá de la «comunidad de los santos», de la «comunidad de los fieles»:

- Comunidad de los santos puede significar **participación en lo santo** (*sancta*), en el seno de la Iglesia terrenal, o sea, participación en los sacramentos, refiriéndose entonces sobre todo a la eucaristía como centro de la vida litúrgica.

- Comunidad de los santos, por otra parte, puede también significar **comunidad con los santos** (*sancti*) del cielo, o sea, con los **mártires** y los demás justos de todos los tiempos, de los que nos es dado suponer que han llegado a la plenitud de Dios.

Ellos son como los garantes de la futura plenitud de todos los cristianos. La traducción «comunidad de los santos» ha sido un claro voto a favor de este significado.

«¿Pero usted no querrá -ya estoy oyendo cómo me interrumpen- obligarnos a nosotros, hombres del siglo xx, protestantes incluidos, a aceptar, conforme al espíritu de la restauración romana, la veneración medieval de los santos y de María?»

¿Hay que venerar a los santos, en especial a María, para ser cristiano?».

La respuesta a tal pregunta requiere relativamente pocas palabras: ni siquiera el católico tradicional de la Contrarreforma, posterior al concilio de Trento (siglo XVI), «tiene que» venerar a los santos.

Lo que en aquel concilio se afirmó es solamente que tal veneración de los santos es «buena y provechosa»⁴⁹. En ninguna parte se habla de obligación ni, menos aún, de que esa veneración sea necesaria para la salvación. Y que entre la veneración de los santos y la adoración, reservada a Dios, hay una diferencia fundamental ya lo afirmó el concilio II de Nicea, en 787, en contra de los «iconoclastas», los destructores de imágenes de la Iglesia oriental.

Esa diferencia entre *veneratio* (aplicada a los santos) y *adoratio* (que le corresponde únicamente a Dios y a su Cristo) siempre ha existido también en la Iglesia católica de Occidente. (144)

Ahora bien, la veneración de ciertos mártires (ya desde el siglo II), pero también de destacados no-mártires, «confesores», tuvo su origen en la **Iglesia «de abajo»**, como espontánea iniciativa de los propios fieles.

Sólo al cabo del tiempo se encargaron de ello los obispos y finalmente Roma -en el contexto de la centralización que tuvo lugar en la Iglesia romana a partir de los siglos X-XI, lo que abocó en último término, conforme al uso romano, a un procedimiento jurídico, exactamente regulado, a los **«procesos de canonización»**, en los que, hasta el día de hoy, los milagros (últimamente también los milagros «morales») desempeñan un papel preponderante y no poco problemático.

Sólo aquel a quien se le ha concedido el «honor de los altares», es decir, quien puede ser expresamente mencionado, en el marco de la liturgia oficial, con el objeto de recibir la veneración y los ruegos de los fieles, puede ser calificado, legalmente, de «santo» o «beato».

Es sabido que el culto a los santos llevó en la tardía Edad Media a enormes abusos (veneración de reliquias, indulgencias, negocios de la curia).

Por eso es más que comprensible que los reformadores hayan sometido a dura crítica el culto a los santos, o que incluso -como Calvino y las Iglesias reformadas- lo rechacen de plano.

El hecho de que en los diez siglos pasados hayan sido canonizados el doble de hombres que de mujeres, solamente 76 laicos frente a 303 clérigos y monjas, y poquísimos casados, todo lo más viudos, no puede ponerse, sin más, de cuenta del Espíritu Santo.

El papa actual ha vuelto a descubrir la canonización y la beatificación como instrumento de su política eclesiástica restauradora, de tendencia medieval; en este contexto salta a la vista, como ejemplo manifiesto de la autosuficiencia y falta de autocritica de la jerarquía, el caso de la beatificación de Edith Stein, quien, siendo judía, sirvió de pretexto para un espectáculo autoafirmativo y triunfalista de la jerarquía católica, sin que hubiera una sola palabra de autocritica sobre el fracaso absoluto de esa jerarquía en la época en que Edith Stein fue transportada a la cámara de gas de un campo de concentración nacionalsocialista no por ser monja católica sino por ser judía.

Pese a todo, no puede decirse que hoy en día la conmemoración de los «santos» sea simplemente absurda. Ciertos protestantes abogan por la «veneración evangélica de los santos», una veneración que, conforme a la línea moderada de Martín Lutero, exige sin embargo ciertas condiciones.

Tales condiciones tienen importancia también para los católicos: si se venera a los santos, que no sea a costa de Dios o de Cristo.

Es inaceptable la descentralización de la fe.

La veneración de ciertos santos puede contribuir a **afirmar** la fe.

Los ejemplos concretos de cómo seguir a Cristo pueden ayudar a **encauzar la propia (145) vida**.

El abarcar en su conjunto la larga historia del seguimiento de Cristo puede crear solidaridad a través de los tiempos.

El hecho de que en la Iglesia católica las indulgencias hayan desaparecido hoy en gran parte y de que se haya puesto freno a la veneración de las reliquias no sólo ayuda al diálogo ecuménico sino a la espiritualidad católica.

Y, a la inversa, es innegable que figuras como Francisco de Asís y Tomás Moro, Hildegard von Bingen y Teresa de Ávila, impulsan a muchos cristianos evangélicos a vivir el cristianismo.

¿Y por qué una figura viva, sacada de la historia dos veces milenaria de la Iglesia -y esto vale también, por supuesto, para personajes auténticamente evangélicos como Dietrich Bonhoeffer o Martin Luther King- no va a significar para nosotros lo mismo que cualquiera de esos personajes bíblicos, que conocemos, si acaso, de manera muy esquemática?

Pero una cosa está clara hoy: cuando se reflexiona sobre la *communio sanctorum*, lo que actualmente está en el centro del interés teológico y eclesiástico no es rezar o imitar a los santos canonizados sino la ya mencionada «comunidad de los santos» -entendida en el sentido del Nuevo Testamento-, en la que el creyente participa por el bautismo.

Pero no es posible discutir el tema «comunidad de los santos», «santidad» de la Iglesia sin preguntar antes por la relación, en cada individuo, entre «santidad» y **«pecado»**.

Sin embargo, cuando se toca el tema de la culpa y el pecado, muchos suelen reaccionar de manera completamente alérgica:

«¿No ha causado la Iglesia ya un daño inmenso con su obsesión por el pecado, sobre todo en el terreno sexual, ensombreciendo así enormemente la "buena nueva"?».

Sin embargo, por lo menos el credo no pretende crear ni cimentar sentimientos y complejos de culpabilidad, sino, todo lo contrario, perdonar culpas.

10. ¿Qué quiere decir «perdón de los pecados»?

No cabe duda de que en nuestra sociedad actual existe la tendencia a negar, a reprimir, a marginar la culpa, a reducirla a lo que está jurídicamente demostrado.

Y, sin embargo, no sólo los escándalos políticos y económicos -que, en tales dimensiones, eran desconocidos antes- sino sobre todo las tragedias de nuestro siglo nos han hecho ver con absoluta claridad (Urs Baumann y Karl-Josef Kuschel han reflexionado sobre ello en el terreno literario y teológico") la **pluridimensionalidad de la culpa**: no sólo se trata de la dimensión individual y psicológica, sino también de la dimensión social, histórica, estructural (146) y ecológica.

Precisamente la literatura moderna (desde Kafka y Camus hasta Max Frisch) lo ha puesto de relieve: ninguna persona (crea o no crea en Dios) deja de pasar por la experiencia de la impotencia, del fallo personal, de la culpa.

Cada individuo -religioso o no- está implicado en múltiples culpas, que él, sin embargo, tiende a reprimir, a negar.

Por otra parte, durante siglos, los representantes de las Iglesias han hecho surgir en los hombres sentimientos de culpabilidad limitados a un campo muy exiguo, el de la sexualidad, mientras que en otros campos se era enormemente permisivo (aceptación de la guerra, sancionamiento del colonialismo y de la explotación económica).

Una teología cristiana que practique la autocrítica deberá hoy, por tanto, luchar de una parte contra el silenciamiento de la culpa en la sociedad y de otra contra la tendencia de la Iglesia a provocar sentimientos de culpa en un terreno equivocado o fijado unilateralmente.

La meta no es eternizar esa culpa sino liberar al hombre de ella: «La meta de la superación cristiana de la culpa no es la condenación, sino la absolución del pecador, la "terapia" de la culpa»⁵¹.

La profesión de fe no se detiene a elaborar una teoría general del mal, cuyo origen nadie ha podido explicar hasta hoy de manera satisfactoria, ni tampoco una antropología o sociología del pecado, que para la fe, como es evidente, no debe estar en el centro.

La profesión de fe pone inmediatamente un acento positivo: partiendo de la condición pecadora del hombre, habla en seguida del **carácter remisible de los pecados**. ?

Mas cómo hemos de entender esto a la luz del Nuevo Testamento y con los ojos puestos en la problemática actual?

Este acento teológico remite a la predicación y a la actuación del propio Jesús.

Pues es algo que llama la atención ya en Jesús: si su predicación del reino de Dios exige una decidida *metanoia*, un cambio de camino, de un camino falso y pecaminoso, ello jamás significa, sin embargo, que Jesús haga nacer sentimientos de culpa con los que el hombre tenga que debatirse solo, ni tampoco que agobie a los hombres obligándoles a hacer penitencia cubiertos de ceniza.

Lo que Jesús quiere con ello es, por el contrario, llamar al hombre entero a realizar un cambio interior, radical y total, a volver a Dios y a una vida en pro de los demás.

Y esa llamada va dirigida también a los piadosos, a los justos que creen no tener necesidad de penitencia, y va dirigida muy especialmente a aquellos que son criticados, rechazados y condenados por los justos: los hijos e hijas pródigos.

Para Jesús no se trata del Dios pretendidamente ofendido ni de su ley, sino del hombre que ha contraído culpa y es desgraciado, del hombre que él no quiere condenar ni castigar, sino liberar y reintegrar a la comunidad. (147)

Es más, en Jesús llama también la atención lo siguiente: a todos los «pecadores» les ofrece, para escándalo de los justos, su compañía y se sienta a la mesa con ellos.

Y, según el testimonio de los evangelios -si bien esto no se puede comprobar históricamente-, llega incluso a impartir expresamente a los hombres el **perdón** de los pecados.

Al hacerlo se puso, evidentemente, en contra de la ley vigente, que exigía el castigo del pecador. Más aún, al hacerlo reclama para sí lo que según la fe judía sólo le corresponde a Dios: «¿Quién puede perdonar los pecados sino Dios? » (Mc 2,7).

El pueblo, sin embargo, dice también el evangelio, «alababa a Dios, que había dado tal poder a los hombres» (Mt 9,8).

Llegados a este punto se ve claramente que, desde la perspectiva de Jesús, el perdón de los pecados es una concretización de su **mensaje alegre y liberador**.

Jesús no era un sombrío y adusto predicador a quien le hubiese gustado presentar a los hombres una lista de todos sus pecados.

La *metanoia*, el cambio de camino, la «penitencia», es ofrecida al hombre como una nueva y positiva posibilidad, y no tiene en sí -a lo largo de todo el Nuevo Testamento- nada de sombrío ni de negativo, como lo tuvo después muchas veces en las prácticas penitenciales de la Iglesia, cuando se pensaba que había que ganarse la gracia de Dios a fuerza de actos propios de penitencia.

No, lo decisivo en el Nuevo Testamento es lo siguiente: el cambio interior, ya en sí, proviene de la gracia de Dios y presupone el perdón de Dios.

No es consecuencia de una ley opresiva que sólo exige y no satisface: « ¡Tienes que hacerlo! ».

Es consecuencia del evangelio, de la buena y alegre nueva de la gracia de Dios que se ofrece ella misma y que, sin condiciones previas, ofrece el perdón a los hombres, haciendo posible el cambio interior: « ¡Puedes hacerlo! ».

Y quién no sabe de la experiencia liberadora y feliz que puede ser el que, después de un acto claramente equivocado, quizá maligno (después de una mentira, del incumplimiento de una promesa, de un acto de infidelidad), la persona afectada nos haga saber, con una frase o un gesto: «Pese a todo lo sucedido, y aunque no pueda deshacerse lo hecho, pasemos a otra cosa, te perdono, todo vuelve a ser como antes».

Desde la perspectiva neotestamentaria, la penitencia no debe limitarse al cumplimiento de ciertos actos de penitencia. Lo fundamental es el bautismo, que en su origen era un bautismo de adultos «para el perdón de los pecados» y que permitía recomenzar de nuevo.

Pero también es algo claro que el acto del bautismo no suprime mágicamente la posibilidad de pecar.

La tentación, la tribulación del hombre continúan.

Siempre hay que pedir que se nos libere del mal, que nos sean perdonados los pecados. (148)

Ese perdón puede realizarse de muchas maneras.

Desde la perspectiva del evangelio, las **diversas formas de perdonar los pecados** que han surgido en el decurso de la historia deben ser relativizadas, y el credo no canoniza definitivamente ninguna de las modalidades que se han ido formando históricamente.

El perdón de los pecados es posible:

- por el bautismo, como ya hemos visto, que tiene lugar «para el perdón de los pecados»;
- pero también mediante la **predicación** del propio evangelio; - y, también, por la absolución general en un acto litúrgico, pero igualmente por la posible absolución individual de cada fiel;
- finalmente, por la **absolución especial realizada por quien ejerce el ministerio**, que es la forma normal sobre todo en la Iglesia católica.

Con el paso del tiempo, el perdón de los pecados pasó a ser privilegio de los obispos.

Cuando se cometían pecados que excluían de la Iglesia (apostasía, asesinato, adulterio público...), se hacía necesaria una «segunda penitencia» pública, posterior al bautismo, hasta que, pasado el período de penitencia, el obispo permitía de nuevo la entrada.

Fue sólo en los siglos VI y VII cuando, procedente de Irlanda y Escocia, se introdujo la posibilidad de repetir la penitencia, incluso para pecados menores, naciendo así la penitencia particular, con absolución impartida por el sacerdote, o sea, la llamada confesión auricular, que -obligatoria en la alta Edad Media para los pecados «graves» - ha disminuido drásticamente, por muchos motivos, en los últimos tiempos.

Más importante que las formas de la penitencia «sacramental» que se fueron desarrollando con el tiempo es, desde la perspectiva de Jesús, otra cosa: el perdón que se ha recibido de Dios debe **ser transmitido a los hombres**, y, por mi parte, confieso que ha sido en el curso del diálogo cristiano-judío cuando he llegado a comprender el sentido de la parábola de Jesús sobre el rey magnánimo que perdona a su ministro una deuda elevadísima, sin que ese ministro viese en ello un motivo para perdonar él a su vez las deudas a sus deudores.

En esa parábola Jesús condena con inusitada severidad la actuación del ministro, porque éste ha metido en la cárcel al propio deudor...

No nos llamemos a engaño: entre los hombres, perdonar las culpas no es algo «natural», no es en absoluto algo evidente.

Cómo va a ser evidente, si se piensa por ejemplo en una calumnia pública, en un perjuicio inmenso, en el asesinato de una persona o incluso en el monstruoso genocidio que fue el Holocausto.

Y una cosa está clara: los cristianos debemos hacer todo lo posible para que tal monstruosidad no caiga nunca en el olvido.

Y hay que tener cuidado de que, al (149) hablar de perdón, no se contribuya a que se olvide (o a que quede reprimido en el subconsciente).

¿Pero es que entonces nunca se va a perdonar el Holocausto?

Al hablar con judíos, se oye no pocas veces: perdonar no compete al hombre, sino sólo a Dios.

Sólo Dios puede perdonar esa culpa, concretamente esa culpa.

¿Pero qué significaría tal cosa? Hago esta pregunta llevado de mi preocupación por el entendimiento judeo-cristiano, por la relación entre alemanes y judíos, judíos y palestinos.

Ello no significaría otra cosa sino que no es posible la reconciliación entre hombre y hombre, entre pueblo y pueblo, que no queda más remedio que cargar con una culpa hasta el final de los tiempos.

De esa manera, la culpa que Alemania contrajo con los judíos no acabaría jamás; ni en esta generación ni en la siguiente.

Eso no puede ser la solución. Y, desde la perspectiva del mensaje del «perdón de los pecados», no puede ser ésa la solución.

Ahora bien, en la Biblia hebrea el que un hombre perdona a otro hombre apenas se plantea como exigencia, pero sí algunas veces en el Talmud. Y ya en el libro de Jesús Ben Sira del siglo II a.C. (que sólo existe en traducción griega y no está por eso incluido en el canon) leemos: «Piensa en el final, deja la enemistad... piensa en la alianza del Altísimo y perdona la culpa» (Sir 28,6 s.).

¿Mas cuántas veces no se han perdonado los cristianos mutuamente las culpas ni tampoco las han perdonado a los demás?

Y ¿cuántas veces, entre las «naciones cristianas», no se han hecho llamamientos en el transcurso de los siglos no al perdón sino a la venganza, lo que forzosamente endurecía el corazón de los pueblos, fomentaba el odio y, finalmente, llevaba a más guerras y más derramamiento de sangre?

Muestra de ello es esa irreconciliable «enemistad hereditaria» de Alemania y Francia a través de los siglos, una enemistad imbuida del espíritu de la revancha mutua, con el resultado de tres grandes guerras y un número de víctimas muy superior al de las víctimas del Holocausto.

Yo me pregunto si el mensaje de Jesús sobre el perdón de los pecados no podría ser en esta situación un **reto a los judíos y, sobre todo, a los cristianos**, el reto de la renovación espiritual y del cambio interior, que, además, tendría muy importantes consecuencias políticas.

Pues no es secundario, accesorio, sino absolutamente central el lugar que ocupa la siguiente exigencia de Jesús: no hay reconciliación con Dios sin reconciliación en el terreno interpersonal.

El perdón de Dios está vinculado al perdón recíproco de los hombres. Por eso, en el Padrenuestro, después de pedir que venga el reino de Dios y que se haga su voluntad, se pide también: «Perdónanos nuestras deudas (150) como también perdonamos a nuestros deudores» (Mt 6,12).

Y a continuación viene esta advertencia: «Pues si perdonáis a los hombres, también os perdonará vuestro Padre celestial. Pero si no perdonáis a los hombres, vuestro Padre tampoco os perdonará» (Mt 6,14 s.).

El hombre no puede recibir el gran perdón de Dios y negar a su vez el pequeño perdón a su prójimo; es su deber transmitir a los demás el perdón recibido.

Éste es, pues, el sentido de la parábola del rey magnánimo y el sentido de aquella frase provocadora de que el hombre no ha de perdonar siete veces, o sea, con cierta frecuencia, sino setenta y siete veces, es decir, indefinidamente.

Tal exigencia de perdón no admite, por supuesto, interpretaciones de orden jurídico.

Con ella no se promulga **una nueva ley** acorde con el principio: hay que perdonar 77 veces, pero no 78.

Así, pues, la exigencia de Jesús no puede convertirse en ley estatal; los tribunales de los hombres no quedan anulados por ella.

Pero la exigencia de Jesús es un **llamamiento moral** a la magnanimidad y a la generosidad del hombre, al individuo humano -también, en determinadas circunstancias, a los representantes de los Estados- para que en una situación precisa hagan caso omiso de la ley: para que perdonen siempre, cada vez.

Esto podría tener la mayor relevancia no sólo para los miembros de una familia, para marido y mujer, para las relaciones entre amigos, sino también para el diálogo de las religiones.

Cuántas cosas cambiarían si cristianos y judíos, cristianos y musulmanes, y, de extraordinaria importancia en la explosiva situación actual, si judíos y musulmanes se acercaran unos a otros dispuestos a perdonarse los pecados -el odio, la hostilidad, los actos de terrorismo, las guerras-, conscientes de que el Dios de Abrahán, en el que creen en común judíos, cristianos y musulmanes, tiene misericordia de todos, y que esa misericordia debe ser transmitida a los demás.

El mundo presentaría un aspecto diferente si cristianos, judíos y musulmanes aprendiesen a tratarse unos a otros con el espíritu del «perdón de los pecados».

Pero queda en este capítulo sobre el Espíritu Santo una última pregunta que ya se habrá planteado más de un coetáneo dotado de espíritu crítico:

11. ¿Porqué no se menciona a la Trinidad en el Símbolo de los Apóstoles?

«¿Por qué se habla en este credo de la fe en Dios Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, y sin embargo no se dice una palabra del «Dios (151) trino y uno», de la Santísima Trinidad, que para muchos teólogos viene a ser como el «misterio central» del cristianismo?».

Aquí, al final del capítulo sobre el Espíritu Santo, hemos de afrontar abiertamente esta cuestión:

La investigación histórica aporta, en efecto, un resultado curioso: la palabra griega *trias* aparece por primera vez en el siglo II (en el apologista Teófilo), el término latino *trinitas*, en el siglo III (en el africano Tertuliano), la doctrina clásica trinitaria de «una naturaleza divina en tres personas» no antes de finales del siglo IV (formulada por los tres padres capadocios Basilio, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa).

La festividad de la Trinidad -que tuvo su origen en Galia y que en un principio fue rechazada por Roma como «celebración de un dogma»- no fue declarada de obligatoriedad general hasta 1334, en la época del destierro de Aviñón, por el papa Juan XXII.

Ahora bien, nadie que lea el Nuevo Testamento puede negar que en él se habla siempre de Padre, Hijo y Espíritu; no en vano reza la fórmula litúrgica bautismal del evangelio de Mateo: «En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19).

Pero la totalidad de la cuestión es saber cómo están relacionados entre sí el Padre, el Hijo y el Espíritu. Y, curiosamente, en todo el Nuevo Testamento no hay un solo pasaje donde se diga que Padre, Hijo y Espíritu son «de la misma esencia», o sea, que poseen una sola naturaleza común (physis, sustancia).

Por tanto no hay que extrañarse de que el Símbolo de los Apóstoles no contenga ninguna afirmación en ese sentido.

Si queremos hacer comprensible al hombre de hoy esa interrelación de las «tres magnitudes», no podemos remitir sin más a definiciones dogmáticas, que presuponen un sistema de conceptos muy vinculados a una época, y que fueron dadas por concilios marcados por el espíritu helenístico. Por eso no se deben rechazar sin más las definiciones de los concilios, pero tampoco repetirlas sin más, sino que hay que interpretarlas cuidadosamente.

Tenemos que hacer el esfuerzo de pasar revista al Nuevo Testamento, que aún está arraigado en el judaísmo y que, en muchos aspectos, se halla más cerca de nosotros.

Entonces nos daremos cuenta en seguida de que, en el Nuevo Testamento, Padre, Hijo y Espíritu Santo son tres magnitudes muy diferentes que no aparecen meramente identificadas, de modo esquemático-ontológico, a una naturaleza divina.

Y de un «misterio central» o de un «dogma fundamental», según el cual «tres personas divinas» (hipóstasis, relaciones, formas del ser...), es decir, Padre, Hijo y Espíritu, tienen en común «una naturaleza divina», Jesús no dice absolutamente nada.

Una ojeada a la iconografía cristiana contribuye a poner de manifiesto (152) el problema.

El **arte occidental** no ha tenido reparos en representar a la Trinidad con ayuda de tres personas, de tres cabezas o de una cabeza con tres rostros.

En el arte occidental existe también una especial representación de la Trinidad (llamada en alemán Gnadenstuhl) en la que Dios Padre aparece como un anciano de cabellos blanquísimos y barba gris, que tiene en el regazo la cruz donde está clavado el Hijo, y entre ellos, o encima de ellos, el Espíritu Santo en forma de paloma.

No es de extrañar, entonces, que tales imágenes dieran pábulo a la idea de que los cristianos creían más o menos en tres dioses que estaban en el cielo y que la fe en la Trinidad era un triteísmo encubierto, cosa que judíos y musulmanes siempre han reprochado y siguen reprochando hoy a los cristianos.

En cambio, **la tradición oriental cristiana** ha sido bastante más discreta.

Ya Juan Damasceno (hacia 670-750), el último y más significativo representante de la ortodoxia, había dejado perfectamente claro en su doctrina de las imágenes que no estaba permitido hacer efigies del Dios invisible, incorpóreo, indefinible e inconfigurable. S

ólo lo visible en Dios, es decir, su revelación en Jesucristo, podía ser representado figurativamente.

Esa prohibición de las imágenes trinitarias es una línea que se ha mantenido en la historia de la Iglesia ortodoxa.

El célebre icono de Andréj Rubljów (realizado entre 1422 y 1427), concebido probablemente como reacción contra las representaciones de la Trinidad de influencia occidental, sólo ofrece una imagen simbólica de la Trinidad, en forma de tres ángeles como los que se aparecieron a Abrahán (Gn 18)⁵².

Los reparos de los pintores deberían darnos qué pensar, sin que por eso tengamos que adoptar sin más la teología trinitaria de la ortodoxia oriental. Somos nosotros quienes tenemos que plantearnos la pregunta:

¿Cómo hay que hablar hoy de Padre, Hijo y Espíritu?

12. ¿Cómo hablar de Padre, Hijo y Espíritu?

Lo mejor, también en este caso, es atenerse estrictamente al Nuevo Testamento.

Y para formarnos una idea de la relación entre Padre, Hijo y Espíritu, no hay seguramente mejor pasaje en ese Nuevo Testamento que el discurso de defensa del proto-mártir Esteban, un discurso que nos ha transmitido Lucas en los Hechos de los Apóstoles.

Durante ese discurso, Esteban tiene una visión: «He aquí que veo los cielos abiertos y al Hijo del hombre a la derecha del Padre» (Hch 7, 55 s.).

Esteban habla aquí de Dios, de Jesús, el Hijo del Hombre, y del Espíritu Santo.

Pero él no ve una divinidad de tres rostros y menos (153) aún tres hombres de igual conformación, ni tampoco el triángulo simbólico que también se empleó en el arte cristiano occidental.

Sino que:

- El **Espíritu Santo** está en Esteban, está dentro de él. El Espíritu, esa fuerza y ese poder invisibles que salen de Dios, le llena totalmente y le abre los ojos: «en el Espíritu» se le abre el cielo.

- **Dios**, por su parte (*ho theós* = «el» Dios por excelencia), permanece oculto, no es semejante al hombre; sólo es visible su «gloria» (en hebreo, kabod; en griego, doxa); el resplandor y el poder de Dios, el luminoso resplandor que sale, con toda plenitud, de él.

- **Jesús**, finalmente, visible como Hijo del hombre, está (y ya sabemos lo que quiere decir esa fórmula) «a la derecha del Padre»: es decir, en comunidad de trono, con el mismo poder y la misma gloria.

Elevado y acogido, como Hijo de Dios, a la vida eterna de Dios, es para nosotros el vicario de Dios y, al mismo tiempo, en cuanto hombre, el vicario de los hombres ante Dios.

Por eso se podría circunscribir la relación entre Padre, Hijo y Espíritu, de la siguiente manera:

- Dios, el Padre invisible, por encima de nosotros,
- Jesús, el Hijo del hombre, con Dios para nosotros,
- el Espíritu Santo, salido de la fuerza y el amor de Dios, en nosotros.

El apóstol Pablo lo ve de manera muy similar:

Dios crea la salvación **a través** de Jesucristo **en** el Espíritu.

Asimismo debemos orar a Dios **en** el Espíritu **a través** de Jesucristo: las oraciones van dirigidas, *per Dominum nostrum Jesum Christum*, a Dios Padre.

El poder, la fuerza, el Espíritu de Dios ha penetrado de tal manera en Jesús, el Señor elevado hasta Dios, que no sólo está él poseído del Espíritu y posee también al Espíritu, sino que, mediante la resurrección, llega a participar de la forma de existir y de obrar del Espíritu.

Y él puede, en el Espíritu, estar presente en los fieles: presente no física y materialmente, pero tampoco de una manera irreal, sino como realidad espiritual en la vida del individuo y de la comunidad de la fe, y, dentro de ésta, sobre todo en el culto divino, en la celebración de la cena, cuando se parte el pan y se bebe del cáliz en acción de gracias y en conmemoración suya.

Y por eso, en último término, el encuentro con «Dios», con el «Señor» y con el «Espíritu» es para el creyente un único encuentro, es la propia actividad de Dios, tal y como lo expresa Pablo en la siguiente fórmula de salutación: «La gracia del Señor Jesucristo y el amor de Dios y la comunidad del Espíritu Santo sea con todos vosotros» (2 Cor 13,13).

Del mismo modo podría hablarse de Padre, Hijo y Espíritu en las (154) palabras de despedida que pronuncia Jesús en el evangelio de Juan donde el Espíritu tiene los rasgos personales de un «protector» y «auxiliador» (esto es lo que significa -y no «consolador»- «el otro Paráclito», Jn 14,16).

El Espíritu es como el vicario en la tierra del Cristo glorificado.

Fue enviado por el Padre en nombre de Jesús. Por eso no habla por sí mismo, sino que se limita a recordar lo que dijo Jesús.

De todo esto tiene que haber quedado claro que **la cuestión clave de la doctrina trinitaria** no es, según el Nuevo Testamento, la cuestión, declarada «misterio» impenetrable (*mysterium stricte dictum*), de cómo tres magnitudes tan distintas pueden constituir una unidad ontológica, **sino la cuestión cristológica** de cómo hay que expresar, en conformidad con la Escritura, la relación de Jesús (y, por consiguiente, del Espíritu) con el propio Dios.

Al mismo tiempo, no hay que cuestionar en ningún momento la fe en el Dios único que el cristianismo tiene en común con el judaísmo y el Islam: fuera de Dios no hay otro Dios.

Pero de capital importancia para el diálogo con judíos y musulmanes es la convicción de que el principio de la unidad no es, según el Nuevo Testamento, la «naturaleza» (*physis*) divina, común a varias magnitudes, tal y como se piensa desde la teología neonicena del siglo IV

El principio de la unidad es, terminantemente, para el Nuevo Testamento igual que para la Biblia hebrea, el **Dios uno** (*ho theós*: el **Dios** = el Padre), de quien todo procede y a quien todo se dirige.

Por tanto, según el Nuevo Testamento, cuando se habla de Padre, Hijo y Espíritu, no se hace una afirmación ontológico-metafísica sobre Dios ni sobre su naturaleza íntima, sobre la estática esencia interior, que descansa en sí misma, que incluso está abierta para nosotros, de un Dios trino.

Se trata, antes bien, de aseveraciones soteriológico-cristológicas sobre cómo **Dios se revela** en este mundo a través de Jesucristo: sobre la actuación, dinámico-universal, de Dios en la historia, de su relación con el hombre y de la relación del hombre con él.

Hay, pues, a pesar de los muy diversos «papeles», una **unidad** de Padre, Hijo y Espíritu en el hecho de la Revelación y en la **unidad de la Revelación**: Dios mismo se revela en el Espíritu a través de Jesucristo.

«¿Podrían quizás judíos y musulmanes, siendo así las cosas», puede preguntar el hombre de hoy, «comprender más fácilmente a los cristianos cuando éstos hablan de Padre, Hijo y Espíritu?»

Pues el diálogo con el judaísmo y el Islam será importante piedra de toque para comprobar si los cristianos afirman en serio que son monoteístas». Voy a tratar de resumir en tres tesis lo que, desde una perspectiva (155) neotestamentaria y con la mira puesta en el mundo actual, considero el núcleo bíblico de la doctrina tradicional sobre la Trinidad:

- Creer en Dios **Padre** significa creer en el Dios uno, creador, conservador y consumidor del mundo y de los hombres: esa fe en el Dios uno la tienen en común el judaísmo, el cristianismo y el Islam.

- Creer en el **Espíritu Santo** significa creer en el poder y la fuerza de Dios que obran en el mundo y en el hombre: esa fe en el Espíritu de Dios también puede ser común a cristianos, judíos y musulmanes.

- Creer en el **Hijo** de Dios significa creer en la revelación de Dios en la persona de Jesús de Nazaret, quien es así la palabra, la imagen y el Hijo de Dios.

Sobre esta diferencia capital tendrían que seguir dialogando las tres religiones proféticas.

Llegados a este punto, es posible que alguien plantee una pregunta crítica: « ¿Tienen para usted estas declaraciones tan teológicas una importancia claramente existencial o son simplemente "verdades de la fe", "dogmas" y, todo lo más, "liturgia", "doxología", alabanzas de la "gloria" de Dios? ».

13. **Espíritu de libertad**

Crear en el Espíritu Santo, en el Espíritu de Dios, significa para mí aceptar con confianza que Dios puede estar presente dentro de mí, que Dios, como fuerza y poder misericordiosos, puede llegar a enseñorearse de mi espíritu ambivalente, de mi corazón tantas veces cerrado.

Y aquí hay algo para mí muy importante: el Espíritu de Dios no es un espíritu que esclaviza.

Pues es el espíritu de Jesucristo, que es espíritu de libertad.

Ese espíritu de libertad ya se traslucía en las palabras y obras del Nazareno.

Su espíritu es ahora, definitivamente, Espíritu de Dios, desde que el Crucificado fue glorificado por Dios y vive y reina en la forma del ser de Dios, en el Espíritu de Dios.

Por eso puede decir Pablo con toda razón: «Donde está el Espíritu de Dios, allí está la libertad» (2 Cor 3,17).

Y con ello no alude sólo a una libertad de culpa, de ley y de muerte, sino también a una libertad para obrar, para vivir llenos de gratitud, de esperanza y alegría.

Y eso, pese a la resistencia y a las constricciones de la sociedad y de la Iglesia, pese a los defectos de las estructuras y a los fallos personales del individuo.

Ese espíritu de libertad señala, como espíritu del porvenir, hacia delante: pero no me muestra un más allá donde buscar consuelo sino un presente donde he de esforzarme y acrisolarme.

Y como yo sé que el Espíritu Santo es el espíritu de Jesucristo, también tengo una **medida concreta** para examinar y discernir los espíritus. (156)

Ya no se puede interpretar equivocadamente el Espíritu de Dios y tomarlo por una oscura fuerza divina, desprovista de nombre y susceptible de desfiguración.

No: el Espíritu de Dios es, inequívocamente, el espíritu de Jesucristo.

Y eso significa, de una manera concreta y práctica: ninguna jerarquía, ninguna teología, ninguna corriente entusiástica de las que apelan, prescindiendo de Jesucristo, al «Espíritu Santo», pueden reclamar para sí el espíritu de Jesucristo.

Ahí están los límites de todo ministerio eclesiástico, de toda obediencia, de toda colaboración en teología, Iglesia y sociedad.

Crear en el Espíritu Santo, en el espíritu de Jesucristo, significa para mí -precisamente a la vista de tantas corrientes neumáticas y carismáticas- que el Espíritu no es nunca mi propia posibilidad, sino siempre fuerza, poder, don de Dios, que hay que recibir con fe y confianza.

No es, pues, un espíritu del mundo, de la Iglesia, de la jerarquía o de la exaltación entusiástica; es siempre el Santo Espíritu de Dios, que sopla donde quiere y cuando quiere y que no es en modo alguno apto para una cosa: para justificar poderes absolutos de gobiernos y de doctrinas, dogmáticas prescripciones de fe carentes de fundamento e incluso el piadoso fanatismo y la falsa seguridad en la fe.

Nadie -obispo o catedrático, clérigo o laico- «posee» el Espíritu, pero todos y cada uno pueden rezar una y otra vez: «Ven, Espíritu Santo».

Pero al poner toda mi esperanza en ese Espíritu, tengo motivos para creer no en la Iglesia, pero sí en el Espíritu de Dios y de Jesucristo, que están también en esa Iglesia, la cual consta de hombres que fallan, como yo.

Y al poner mi esperanza en ese Espíritu, estoy preservado del peligro de despedirme, con resignación o cinismo, de la Iglesia. A1 poner mi esperanza en ese Espíritu, puedo decir en conciencia, pese a todo: creo la santa Iglesia, *credo sanctam Ecclesiam*. (157)

VI

RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS Y VIDA ETERNA

¿Se puede seguir creyendo en el cielo después de Galileo?

En aquel entonces, esta pregunta fue peligrosa para muchos.

Recordemos: en el año 1600 fue condenado Giordano Bruno, en 1616 Copérnico, en 1633 Galileo.

Y tampoco René Descartes, el fundador de la filosofía moderna, se atrevió a publicar su obra postcopernicana -lista ya para la imprenta- *Traité du monde ou de la lumière* (*Tratado del mundo o de la luz*), pues la decisión, aprobada personalmente por el papa, debía ser impuesta con todos los medios de que disponían los inquisidores y las nunciaturas.

Pero el precio moral que pagó la Iglesia fue elevado.

Y no carecen de razón quienes afirman que la condenación de Galileo -y, por ende, la pérdida para la Iglesia del mundo filosófico y científico-, junto con la segregación de las Iglesias oriental y occidental y con el cisma de la Reforma, es una de las tres mayores catástrofes de la historia de la Iglesia del segundo milenio: «Se hace uso de la sagrada Escritura con fines para los que Dios no la dio, y se abusa por tanto de ella, cuando se quiere extraer de ella

el conocimiento de verdades que sólo son útiles a las ciencias humanas y no a nuestra salvación», escribía entonces, en una carta, Descartes⁵³.

Pero la Iglesia romana de aquella época, en el apogeo de la Contrarreforma y saturada de barroco triunfalismo, apenas se ocupó de ese desarrollo de la filosofía y la astronomía modernas, y contrapuso a éstas, sirviéndose del arte, una imagen propia del cielo.

Una última vez había que mantener unida a Europa en la antigua fe -en todo caso Italia, España, Francia, los Países Bajos meridionales, Alemania del sur y Austria- mediante un estilo artístico unitario y con pretensión (159) de totalidad: mediante el barroco.

Con las cúpulas de tambor de las iglesias barrocas se mostraría una vez más palpablemente el mundo celeste, el cielo de todos los santos, para probar la verdad de la Iglesia católica.

Y así se les dio a los pintores su tema favorito, como si en el cielo no hubiese cambiado absolutamente nada.

1. El cielo como ilusión artística

En la Roma de los Bernini y los Borromini, medio siglo después de la condenación de Galileo, el famoso pintor jesuita **Andrea Pozzo** (1642-1709), nacido en Trento, la ciudad del concilio, y fallecido en Viena, con perfecta técnica y aplicando una perspectiva de calculada precisión cubrió la bóveda de la inmensa nave de la iglesia jesuítica romana de **San Ignacio** con un único fresco, que no sólo se tiene hoy por su obra capital sino también por una de las cimas de la pintura ilusionista de bóvedas del barroco tardío: la acogida en el cielo del fundador de la orden, Ignacio, y la propagación, a través de él, del amor de Dios por los cuatro continentes.

La arquitectura real de esa nave se transforma con toda naturalidad en arquitectura aparente, una especie de arco de triunfo poblado de santos y ángeles.

En el centro, sobre las nubes, se abre el cielo, de forma que no sólo se ve al fundador de la orden, Ignacio, sino a la propia Trinidad -Dios Padre, Cristo con la cruz y el Espíritu en forma de paloma-, de la que sale un luminoso rayo de amor, que va directamente al corazón de Ignacio y desde allí, dividido en cuatro, a los cuatro continentes con sus representantes.

En verdad: con mayor patetismo y más fuerza expresiva que aquí no es posible trasponer en imágenes el espíritu de la Contrarreforma y la pretensión de universalidad de la *Propaganda fide*.

Una inigualable apoteosis de un santo, la glorificación sin par de una orden religiosa, un *theatrum sacrum* de la Iglesia única y verdadera y -50 años después de la condena de Galileo- una visión barroca de la configuración del cielo, como si no hubiese tenido lugar el cambio copernicano, como si no hubiese sido inventado el telescopio, como si en la astronomía, la física y la filosofía no hubiese habido un memorable cambio de paradigmas, de extraordinarias consecuencias.

El grandioso fresco de Andrea Pozzo y su escrito teórico sobre la perspectiva en arquitectura y pintura, la totalidad del «barroco jesuítico», han influido sobre todo en el sur de Alemania, si bien en el siglo XVIII pasó a ser más fuerte la influencia francesa, de manera que hacia 1730 también allí el barroco dio paso al rococó (Luis XV). (160)

Pues bien, un punto culminante del rococó bávaro-suabo, la -todavía hoy- más popular iglesia barroca, llamada muchas veces «la más bella iglesia de pueblo del mundo», es el santuario «in der Wies», cerca de Neugaden, en la Alta Baviera.

Fue construida entre 1745 y 1754 por los **hermanos Zimmermann**, que fueron estucadores antes de que Dominik se hiciera arquitecto y Johann Baptist pintor.

Un equipo perfecto, cuya última y más importante obra -después de Steinhausen, en la Alta Suabia- fue precisamente el **santuario de Wies**: realmente una obra de arte sacro total, en la que no sólo arquitectura, escultura, pintura, sino también la ornamentación, mezclado todo en imperceptible trasvase, gozan de igualdad de derechos.

Una «arquitectura» al mismo tiempo pictórica y plástica.

El recinto principal, oval, rítmicamente vibrante, del santuario de Wies está coronado, como en San Ignacio, por un gran fresco único. Pero, a diferencia de la pintura de Pozzo, la arquitectura aparente -salvo un gran trono vacío por el lado del coro y una puerta enorme del lado de la entrada- está muy reducida.

Y por eso se puede extender, a todo lo ancho, el cielo, en un azul alegre, que todo lo domina, un cielo poblado por relativamente pocos personajes.

En el centro geométrico no se halla ningún santo, ni tampoco (como en tantos santuarios, a lo largo y a lo ancho de la Alta Baviera) María, sino el propio Cristo, que llega al juicio.

Ésa es también la solución más convincente teológicamente.

Pero, a diferencia del fresco de Miguel Ángel, aquel fresco mural, amenazante, del juicio final, Cristo aparece aquí como transfigurado, rodeado de luz, sentado sobre el punto más alto de un arco iris, que ha sido, desde el diluvio y la salvación de Noé, signo de reconciliación, signo de la alianza de Dios con toda la creación, una alianza con todos los hombres que precede a la alianza de Abrahán y por supuesto a la de Moisés con el pueblo de Israel.

Todo aparece dispuesto para el juicio: ángeles, apóstoles, María, los libros de la vida: pero el juicio aún no se celebra.

La mano derecha de Jesús señala hacia la cruz, ya superada y rodeada de una aureola; la izquierda muestra la llaga del costado, el corazón como símbolo del amor.

Llama la atención que no estén representados quienes van a ser juzgados, como lo están en el fresco de Miguel Ángel, que contiene, literalmente, cientos de ellos.

Pero todavía es tiempo de gracia, de arrepentimiento, de perdón de los pecados. Y es a los peregrinos que un día serán juzgados a quienes se dirige esta escena de las «<postrimerías», que no quiere infundir miedo, como la de Miguel Ángel, sino que, con sus claros colores en medio del recinto alegre y festivo, quiere transmitir al peregrino de este mundo una honda seguridad y con fianza (161) y al mismo tiempo hacerle anhelar la patria celestial: semejante, en su actitud básica, a una música precisa, la música de una obra creada en fecha inmediatamente anterior (1741) por un músico nacido el mismo año que Dominik Zimmermann, el Mesías de Georg Friedrich Händel.

Cuando el peregrino va a salir de la iglesia, aparece ante él, pintada al final de la nave, exactamente encima de la puerta de salida, la «puerta de la eternidad», formidable, orientada hacia el cielo, pero todavía cerrada, y escrita en ella la frase del evangelio de Juan: «*Tempus non erit amplius*» («Ya no existirá el tiempo»), puesto que detrás de esa puerta empieza la eternidad.

Y no se trata de un mensaje apocalíptico, cargado de amenaza, sino un mensaje alegre que hay que entender de modo personal, como un llamamiento a pensar en la hora en que esa puerta se le abrirá al espectador.

«Pero ¿a qué viene esa ilusionista apertura de los cielos?», me interrumpe mi interlocutor, «¿a qué viene esa ilusión de un mundo celeste orientado hacia el infinito, cien años después del proceso de Galileo, cincuenta años largos después de los *Philosophiae naturalis principia mathematica* del fundador de la mecánica del firmamento, Isaac Newton?

Hoy ya no nos dejamos engañar por ese arte -sumamente decorativo, indudablemente-, un arte que, aprovechando todos los recursos de la ilusión óptica y todos los artificios posibles, da la impresión de un mundo celeste, aparentemente real y situado encima de nosotros.

Hoy le vemos el juego a ese grandioso ilusionismo barroco, que trataba de borrar las diferencias, no sólo entre arquitectura real y arquitectura aparente, sino también entre cielo físico y cielo meta-físico.

¡Esas ideas sobre el cielo están superadas!».

Sí, imposible negarlo: no sólo tuvo que abdicar, a causa de las enormes deudas que contrajo con el proyecto, el hombre que mandó construir esa iglesia «celestial» de Wies, el abad Mariano II; no sólo se vio sustituido el rococó, ya en 1760/70, por la severidad del clasicismo: aún no habían transcurrido cuarenta años después de acabada la iglesia, y ya aquel mundo y su sistema religioso-eclesiástico entraron en crisis, crisis provocada por la Revolución francesa.

En París y en otros lugares, Dios fue oficialmente «depuesto»; muchos sacerdotes acabaron «en la farola».

Casi increíble: a comienzos del siglo XIX, en el curso de la secularización general, el santuario de Wies fue confiscado por el Estado y puesto a la venta, cayendo después en el olvido hasta entrado ya el actual siglo.

Pero la pregunta de mi interlocutor apuntaba más lejos: «¿A qué viene hoy un cielo así? ¿No está definitivamente refutada la fe en el "cielo"?». (162)

2. El cielo de la fe

No se puede pasar por alto el hecho de que las mediciones de los astrónomos, las desilusionadoras perspectivas y conocimientos que nos proporcionan los telescopios y satélites, las naves y sondas espaciales, han transformado radicalmente el concepto de cielo.

La palabra «cielo» ha sufrido tal desgaste que, definitivamente, parece imposible seguir empleándola.

Con esa palabra se expresa el asombro («¡cielos!»), el cariño («cielo mío») o se acude a todo tipo de clichés de mejor o peor gusto («es un cielo», «cielín», «cielito»).

Y, sin embargo, hasta en ese desgaste se trasluce algo del hondo sentido arquetípico que ha conservado la palabra, desde el «T'ien» de los chinos hasta la «recompensa celestial» de los cánticos religiosos alemanes, algo que no es tan fácil de sustituir por algo distinto, por algo mejor, y, menos aún, por algo terrenal.

Por todo esto yo no quiero preguntar por un cielo cualquiera, un cielo que deseamos con pasión, que anhelamos como refugio, que empleamos en nuestras fórmulas de juramento.

No: yo pregunto aquí por una última (y primera) realidad en que creemos los hombres del siglo xx, y en que podemos confiar: el cielo de la fe cristiana.

En este sentido, quisiera aducir tres puntos de vista que recogen y puntualizan al final lo que se dijo al principio sobre la creación.

1. El «cielo» del que habla la fe no es -si reflexionamos un poco- **un más allá supraterrrenal**: no es un cielo en sentido físico.

¿Habrá que seguir hoy aduciendo pruebas de que esa especie de bóveda semicilíndrica que se extiende por encima del horizonte y en la que aparecen los astros ya no puede ser tenida, como en los tiempos bíblicos, por el lado exterior de la sala del trono de Dios?

Como sabemos, el cielo de la fe no es el cielo de los astronautas, cosa que confirmaron los astronautas que durante el primer viaje a la luna recitaron desde el cosmos el relato bíblico de la creación.

No: ya no es posible aceptar la idea ingenuamente antropomórfica de un cielo situado más allá de las nubes. Dios no habita, en su calidad de «altísimo», en un sentido local o espacial, «más arriba» del mundo, en un «supramundo»: los cristianos creen que Dios está presente en el mundo.

2. El cielo de la fe **tampoco es un más allá fuera del mundo**: no es un cielo en sentido metafísico.

Para la manera de concebir el cielo no es factor decisivo el que el mundo -como se pensó largo tiempo en la Edad Moderna- sea infinito espacial y temporalmente o bien, como piensan hoy muchos científicos basándose en el modelo cósmico de Albert Einstein, limitado espacial y temporalmente.

Ya vimos que ni tan siquiera un universo infinito podría limitar en todas las cosas al Dios infinito; la fe en Dios es compatible con ambos modelos (163) del universo.

Así que ese concepto, filosófico-deísta, de cielo también es inaceptable. Dios no habita, en sentido espiritual o metafísico, «fuera» del mundo, en un más allá extramundano, en un «trasmundo».

Los cristianos creen que el **mundo** se halla, seguro y protegido, **en Dios**.

3. El cielo de la fe no es, por tanto, **un lugar sino una forma del ser**, ya que el Dios infinito no es localizable en el espacio, no es limitable en el tiempo. Ya vimos que el cielo de Dios es ese «ámbito», ese «espacio vital» de Dios «Padre», cuyo símbolo, eso sí, puede seguir siendo el cielo físico visible con su magnitud, su claridad y su luminosidad.

El cielo de la fe no es otra cosa que el ámbito, escondido, invisible-inaprehensible, de Dios, un Dios que no se sustrae en modo alguno a la tierra, sino que, llevando todo a la plenitud del Bien, hace participar en la gloria y en el reino.

Por tanto, Ludwig Feuerbach, en su capítulo sobre la fe en la inmortalidad, realizó una interpretación perfectamente correcta al dar a Dios el nombre de «cielo no desarrollado» y al cielo real el de «Dios desarrollado». Dios y cielo son, en efecto, idénticos:

«Actualmente, Dios es el reino de los cielos, en el futuro, el cielo será Dios»⁵⁴.

«Pero la verdad es que Feuerbach, por su parte, y con él toda la Modernidad, se interesó muchísimo más por la tierra que por el cielo», apuntará aquí el coetáneo versado en filosofía.

«Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablen de esperanzas supraterráneas», advierte, ya en el prólogo, el Zarathustra de Nietzsche⁵⁵.

Y aun quien no es ateo sino que toma en serio el mensaje bíblico se ve confrontado con la posibilidad de que esta tierra y este cosmos lleguen a su fin.

¿No anunció ya en la Biblia el Deutero-Isaías, durante la cautividad de Babilonia, que pasarían el cielo y la tierra? «Pues los cielos se disiparán como humareda, la tierra como un vestido se gastará y sus moradores como el mosquito morirán» (Is 51,6).

Y en el Tercer Isaías, posterior al exilio babilónico, se nos llega a prometer un nuevo cosmos: «He aquí que yo creo nuevos cielos y nueva tierra» (Is 65,17).

Si el credo comienza con la creación y termina -según otra fórmula- con la «vida del mundo futuro», ¿qué diremos sobre el fin del mundo?

3. El fin del mundo en sentido físico: obra del hombre

Aún sigue habiendo un reducido número de cosmólogos que opina que el universo existió siempre, que se transforma y evoluciona continuamente y que es, por consiguiente, un universo sin principio ni fin. (164)

Ellos creen poder explicarlo a base de gravitación, de fuerzas eléctricas y magnéticas: excepción hecha, por supuesto, del factor básico de que exista algo y no nada, una cuestión que esa corriente de la cosmología trata de soslayar.

Sin embargo, la mayor parte de los cosmólogos acepta hoy el supuesto de que nuestro universo no es ni estable, ni inmutable, ni, menos aún, eterno: un «mundo entre el principio y el fin» (H. Fritsch⁵⁶).

Lo más que sigue discutiéndose es la cuestión de si la expansión del universo, que comenzó con el Big Bang, continuará perpetuamente o cesará una vez, para dar paso de nuevo al período de contracción.

¿Continuará eternamente la expansión del cosmos?

Ésa es la cuestión, después de haberse descubierto, en abril de 1992, las más antiguas estructuras (fluctuaciones) del universo.

La **primera hipótesis** parte de un universo que «vibra» u «oscila», lo que, por otra parte, no se ha podido comprobar en absoluto hasta ahora: en un momento determinado, se piensa, la expansión se hará más lenta; luego cesará del todo y empezará la contracción, de manera que el universo se irá reduciendo en un proceso que durará miles de millones de años y las galaxias, finalmente, chocarán unas contra otras hasta que., posiblemente -se habla de por lo menos 80.000 millones de años después del Big Bang-, desintegrándose los átomos y núcleos atómicos en sus elementos constitutivos, se produzca otra vez una gran explosión, el Big Crunch, la explosión final.

Entonces podría surgir, quizás, con una nueva explosión, un nuevo universo.

La **segunda hipótesis**, que seguramente suscriben la mayoría de los astrofísicos, es la siguiente: la expansión progresa constantemente sin llegar a la contracción. También evolucionan las estrellas: el sol, tras un pasajero aumento de claridad, se apagará.

En un último estadio de la evolución de las estrellas surgirán, según la magnitud de la masa estelar, las «enanas blancas», de escasa luminosidad, o bien, tras una explosiva expulsión de masa, «estrellas de neutrones» o posiblemente «agujeros negros» (*black holes*).

Y si se formasen estrellas y generaciones de estrellas a partir de la materia, transformada y expulsada, del interior de las estrellas, también se realizarán en ellas otros procesos nucleares en los que, finalmente, la materia del interior de las estrellas quedará reducida por combustión a «ceniza».

En el cosmos se abrirán lentamente camino el frío, la muerte, el silencio, la noche absoluta.

«¡Pero no nos meta usted miedo con una cosa que sucederá, si acaso, dentro de 80.000 millones de años!». Tengo que aceptar la objeción.

El problema del hombre medio de hoy no es tanto el final de nuestro universo, cuya inmensa extensión temporal y espacial no podían (165) ni imaginar, como es natural, las generaciones bíblicas.

Sino que el problema es el fin del mundo para nosotros: el final de nuestra tierra, más exactamente, de la humanidad: fin del mundo en tanto que final de la humanidad: y por obra del hombre.

Hay muchos que, en vista de tantas catástrofes como suceden en el mundo, de las guerras, hambres, terremotos y otras catástrofes naturales, citan la terrible y angustiosa visión del Nuevo Testamento, con la que infunden temor también a otras personas:

«Oiréis hablar de guerras, y los rumores de guerras os quitarán la calma. ¡Cuidado, no os alarméis! Porque eso tiene que suceder, pero todavía no es el fin. Pues se levantará nación contra nación, y reino contra reino, y habrá en diversos lugares hambre y terremotos. Pero todo ello será sólo el comienzo del alumbramiento... Inmediatamente después de los días de la gran tribulación, el sol se oscurecerá, la luna perderá su resplandor; las estrellas caerán del cielo y las fuerzas de los cielos serán sacudidas» (Mt 24,6-8.29).

En efecto: No hace falta hoy leer «historias apocalípticas», desde Poe hasta Dürrenmatt, ni ver películas de catástrofes para saber que somos, en lo que abarca la memoria humana, la primera generación que es capaz, por la liberación de la fuerza atómica, de poner fin a la humanidad.

Y ya el fallo, relativamente insignificante, de Chernobil, hizo ver a los hombres de todo el mundo lo que puede acarrear una guerra atómica de gran estilo: la tierra dejaría de ser habitable.

Hoy, sin embargo, cuando el final de la guerra fría ha reducido en gran medida el peligro de una gran guerra atómica, hay aún más gente que teme «pequeñas» guerras atómicas entre los pueblos fanatizados por las ideologías nacionalistas, y que teme sobre todo el colapso del medio ambiente que podría destruir asimismo nuestro planeta: exceso de población, catástrofe en la evacuación de desechos, agujero de ozono, aire contaminado, subsuelos envenenados, lagos insalubres por exceso de abonos, agua no potable...

Visiones apocalípticas que, sin lugar a dudas, pueden convertirse en realidad.

Y sin embargo diré aquí a los que tienen mentalidad apocalíptica: quien lee lo que cuenta el Nuevo Testamento sobre las calamidades postreras, sobre el oscurecimiento de la tierra y de la luna, sobre la caída de las estrellas y las sacudidas de los cuerpos celestes, y cree tener ante él unos presagios exactos del fin del mundo o, al menos, del fin de nuestro planeta, no ha comprendido esos textos.

Esas visiones fantasmagóricas son, sin duda, una enérgica advertencia a la humanidad y a cada individuo humano para que se den cuenta de la seriedad de la situación.

Pero si queremos evitar hacer deducciones teológicas poco meditadas acerca del fin del mundo, tenemos que (166) considerar lo siguiente: así como la protología bíblica no puede ser un reportaje sobre lo que pasó al principio, así la escatología bíblica tampoco es un pronóstico de lo que sucederá al final.

Y así como los relatos bíblicos sobre la obra creadora de Dios se extrajeron del mundo de entonces, los de la obra final de Dios proceden también de las ideas apocalípticas de aquel tiempo.

Por eso, la Biblia no habla tampoco aquí un lenguaje científico, sobre hechos objetivos, sino un lenguaje figurado, metafórico: no revela determinados acontecimientos histórico-universales, sino que los interpreta.

Es indudable, por tanto, que se entenderían mal las imágenes y visiones apocalípticas del fin del mundo si se viera en ellas una especie de des-ocultamiento (apo-calipsis) cronológico, o determinadas informaciones sobre las «postrimerías» de la historia del mundo.

¡Cuántas sectas y cuántos grupos fundamentalistas creen poseer en la Biblia un manifiesto tesoro del saber!

Y qué peligroso sería que otro presidente americano empezase otra vez a creer en el combate bíblico final, llamado «Armagedón», contra el «reino del mal».

No: todas esas predicciones bíblicas no pueden ser para nosotros un guión del último acto de la tragedia de la humanidad, y no contienen especiales «revelaciones» divinas que puedan satisfacer nuestra curiosidad relativa al fin del mundo. En esos relatos, el hombre no se entera -por así decir, con infalible exactitud- de lo que le espera a él en particular, ni de qué sucederá en concreto.

Ni los «inicios» ni «las postrimerías» son accesibles a la experiencia directa.

Ni de los «tiempos primeros» ni de los «tiempos finales» existen testigos humanos.

Del mismo modo que no se nos ha dado una extrapolación científica, inequívoca, así tampoco se nos ha dado un pronóstico exacto, profético, del futuro definitivo de la humanidad, de la tierra, del cosmos.

Por tanto, tampoco el teólogo tiene un saber privilegiado a este respecto.

Pero lo que sí puede es interpretar las metáforas del fin del mundo.

Las imágenes y los relatos poéticos del principio y del fin representan lo que no se puede averiguar por medio de la razón, lo que se espera y lo que se teme.

Lo que dice la Biblia sobre el fin del mundo es un **testimonio de fe** sobre la **consumación del quehacer de Dios** en cuanto a su creación.

El mensaje dirigido a la fe reza: lo mismo que al principio del mundo, al **final** del mundo tampoco estará la nada sino **Dios**.

Ese final anunciado en la Biblia no debe ser considerado como una catástrofe cósmica, evidentemente, ni como un cese súbito de la historia de la humanidad.

Ese final tiene, según la propia Biblia, dos aspectos: **final** de lo viejo, caduco, imperfecto, malo, y consumación mediante algo nuevo, eterno, perfecto; por eso habla la Biblia de una nueva tierra y de un nuevo cielo.

De ello se infiere (167) lo siguiente: los asertos bíblicos sobre el fin del mundo tienen autoridad no como asertos científicos acerca del fin del universo, sino como **testimonio de fe sobre la gran meta del universo**, una meta que está en Dios, una meta que la ciencia no puede ni confirmar ni refutar y que se basa en una confianza razonable.

Por tanto podemos prescindir sin más de querer armonizar lo que dice la Biblia con las diferentes teorías científicas sobre el fin del mundo.

«Pero, en este contexto, ¿qué sentido puede seguir teniendo hoy esa idea de un gran juicio universal al final de los tiempos?

¿No es, según la célebre fórmula de Hegel, la propia historia universal ese juicio universal?

¿O sigue siendo la fe cristiana, en lo esencial, fe en que Jesús vendrá de nuevo a hacer justicia?».

4. ¿La historia universal como juicio universal?

En un gran número de casos es posible interpretar así la historia: pueblos y Estados, así como individuos aislados, son «castigados» -muchas veces al cabo de largo tiempo, y muchas veces también durante largo tiempo- por sus malas obras.

¿Cuántas naciones han de seguir pagando hoy lo que hicieron a otros -por ejemplo, a los negros de África o de América- en la época del colonialismo y del imperialismo, o en la época del nacionalsocialismo y ahora del comunismo?

Y sin embargo caeríamos en el idealismo histórico de Hegel si creyésemos que en la historia siempre salen las cuentas y que al final se impone -en el juicio o del modo que sea- el divino espíritu universal.

No es así: como demuestra la experiencia, en este mundo no existe la justicia total, ni en la historia de los pueblos ni en la vida de los individuos.

La justicia total se limita a ser meta de fundadas esperanzas, de concretos anhelos.

Por eso se comprende que la creencia antiquísima, ya difundida en Egipto, del juicio de los muertos, estuviera unida en el judaísmo temprano y en la religión persa a una esperanza final: o sea, un juicio no sólo para el individuo, inmediatamente después de la muerte, no: un juicio para toda la humanidad, al final de los tiempos.

Jesús y sus discípulos también participaban de aquellas esperanzas apocalípticas del judaísmo temprano.

También esperaban que llegase en vida de ellos la plenitud del reino de Dios.

Pero la historia de la Iglesia, desde el siglo i al siglo xx, demuestra que la historia de la fe en la parusía (la venida inmediata de Jesús) es la historia de un continuo y repetido desengaño, y muy especialmente en los tiempos «apocalípticos».

Esto vale también para ideas como (168) la que ofrece la segunda carta a los Tesalonicenses (sólo de atribución a Pablo): habrá una última intensificación del mal, una gran apostasía antes del final, y las fuerzas opuestas a Dios y a Cristo estarán encarnadas en un apocalíptico «adversario de la ley».

Y esto vale también para la idea, que conocemos a través de los escritos de Juan (cartas y Apocalipsis), de la existencia de uno o varios «anticristos» (¿individuo o colectivo?).

Tales ideas no son, como se ha creído tantas veces, específicas revelaciones divinas sobre el fin del mundo.

Son imágenes tomadas de la literatura apocalíptica judía que, en parte, emplean motivos mitológicos más antiguos, mezclándolos con experiencias históricas más modernas.

Por lo que respecta a tantos grupos de visionarios, a tantas sectas apocalípticas de nuestros días, nunca se les repetirá lo bastante que la forma literaria característica de la joven Iglesia no fueron los **apocalipsis** sino los **evangelios**.

Como es sabido, junto al gran Apocalipsis de Juan hay en el Nuevo Testamento otros apocalipsis más breves, lo que muestra que los escritos apocalípticos estaban muy difundidos entre las primeras comunidades cristianas.

Pero lo importante es el hecho de que fuesen incorporados a los evangelios (cf. Mc 13) y de ese modo, por así decir, domesticados.

Lo que, teológicamente, tuvo como efecto un considerable desplazamiento del centro de interés: desde entonces se interpretó la literatura apocalíptica a partir del evangelio y no al revés: los apocalipsis ofrecían un encuadre para una situación precisa, un encuadre que ayudaba a comprenderla, a representársela, pero que se distinguía muy bien de la cosa en sí, del mensaje como tal.

¿Qué interés tiene todo esto para nosotros, los cristianos?

Los apocalipsis de los evangelios están centrados todos ellos en **la venida de Jesús**, quien es ya claramente idéntico al apocalíptico Hijo del hombre, esperado para el juicio. La «cosa» es, pues, la siguiente: **el juez no es otro que Jesús**, y esto es, para todos los que han creído en él, **el gran signo de esperanza**.

¿Por qué esperanza? Porque él, que en el Sermón del Monte proclamó las nuevas medidas y los nuevos valores, también será el que al final nos pida cuentas conforme a esas mismas medidas.

Al final de nosotros, pero también al final de la humanidad, ¿más o menos como en el impresionante fresco de Miguel Ángel?

Por lo que toca a ese monumental «Juicio final» de Miguel Ángel, hay que decir que incluso el arte más genial no es más que arte.

Es decir: la imagen bíblica de la concentración de la humanidad entera (piénsese solamente en concentrar en Jerusalén a los 5.000 millones de personas que viven hoy) no es ni más ni menos que una imagen. (169)

¿Qué quiere decir esa imagen?

Quiere decir que al final, definitivamente, se reunirán todos los hombres, incluidos los más pobres, los más despreciados, los maltratados, los asesinados, **en Dios, para que, por fin, se haga justicia.**

O sea, una reunión de toda la humanidad con su creador, juez, consumidor: dónde, cuándo y del modo que fuere. Ya el encuentro del individuo con Dios, en la muerte -así lo he expuesto anteriormente- tiene un carácter crítico, de desglosamiento, de ordenamiento, de purificación, de juzgamiento y, solamente así, de consumación.

«Si lo entiendo bien», observa aquí un coetáneo, «podemos dejar definitivamente arrumbada esa idea del juicio final. ¿Pero no pierde también su validez, consecuentemente, lo que dice el credo sobre la venida de Cristo?».

¡No, justamente! **La idea bíblica en sí del juicio**, que aparece a lo largo del Nuevo Testamento, es **irrenunciable.**

La imagen bíblica del juicio final no pierde su valor de mensaje.

En alegórica intensificación se ven claramente en ella muchas cosas relativas al sentido y a la meta de la vida del individuo humano y también del conjunto de la historia de la humanidad, cosas que también son relevantes para el hombre de hoy:

1. Todas las instituciones, tradiciones y autoridades políticas y religiosas están sometidas al juicio de Dios y no escapan a él, independientemente de cómo continúe la historia. Todo lo que existe tiene, por tanto, carácter provisional.
2. Mi propia existencia, oscura y ambivalente, exige también, como la hondamente contradictoria historia de la humanidad, una definitiva clarificación, una vez que salga a la luz un sentido definitivo; por mi parte, yo no puedo, en último término, juzgar ni mi vida ni la historia, ni tampoco tengo que encargar de ello a ningún otro tribunal humano. El juicio es cosa de Dios.
3. Pero verdadera plenitud y verdadera dicha de toda la humanidad sólo está dada si no solamente yo y la generación actual, sino también las generaciones anteriores y la generación siguiente, la siguiente a la siguiente, y la última, o sea, si todos los hombres tienen parte en esa dicha.
4. La última plenitud de sentido de mi vida y la feliz consumación de la historia de la humanidad sólo tendrá lugar en el encuentro con la realidad revelada de Dios; lo ambivalente de la vida y todo lo negativo son definitivamente superados no por la historia universal, sino por el mismo Dios.
5. Para la realización de la verdadera humanidad del individuo y de la sociedad, durante el camino hacia la plenitud, Jesucristo, con (170) su mensaje, su actuación y su destino, es para la fe cristiana la medida fiable, duradera, definitiva: el Crucificado y Resucitado es, en este sentido, el último juez.

-Pero bueno, dejemos todas esas cuestiones de principio.

Una pregunta directa: ¿Cree o no cree usted en el diablo, en el infierno, en el purgatorio?».

5. ¿Crear en el diablo?

Nada sería más ingenuo que negar o tan siquiera quitar importancia al **poder del mal** en la historia del mundo y en la vida del individuo.

Existe ese poder en mayor y en menor extensión, y ¡ay de quien se exponga a él, donde fuere y del modo que fuere!

El poder del mal se puede bagatelizar de dos maneras:

- **privatizándolo** en los individuos aislados, según el principio: no existe «el mal», como principio supraindividual, sino solamente lo malo **en** el hombre, solamente hay hombres malos.

Como si se pudiese explicar así la atrocidad que fueron, por ejemplo, el nacionalsocialismo y el estalinismo.

No: la experiencia muestra que el mal es un **poder** supraindividual, y por eso habla el Nuevo Testamento de «fuerzas y poderes», del mismo modo que la sociología moderna habla de «fuerzas y sistemas anónimos» que pueden encarnar la maldad.

Dicho de otro modo: el mal es bastante más que la suma de las maldades de los individuos;

- **personificándolo** en una multitud de seres espirituales, individuales y racionales, que se apoderan supuestamente del hombre: como si la monstruosa maldad del nacionalsocialismo o del estalinismo pudiese explicarse por la posesión diabólica de Hitler, Stalin y de sus esbirros.

Eso equivaldría a solucionar con demasiada comodidad el problema de la culpa: Hitler y Stalin, simples «víctimas» de Satán.

No: hoy no tenemos por qué aceptar esas mitologías sobre Satán y sus legiones de demonios, ideas que penetraron en la Biblia hebrea en la época de la soberanía persa (539-331).

La fe en los demonios es, en la fe judía, un factor tardío, secundario, que, lógicamente, apenas tiene importancia en el judaísmo actual.

¿Y **Jesús**? Aunque él vivió en tiempos de intensa fe en los demonios, llama la atención el hecho de que en él no se trasluzca ningún dualismo de proveniencia persa, un dualismo en que Dios y el diablo luchan a un mismo nivel por poseer al hombre y al mundo.

Él no predica el mensaje amenazador del reino de Satán sino el mensaje alegre del reino de Dios.

Son precisamente sus curaciones y expulsiones de (171) demonios -toda enfermedad, especialmente la enfermedad del alma (epilepsia) se atribuía en aquellos tiempos a un demonio- lo que demuestra qué era importante para él y dónde estaba el centro de **su predicación: en la dominación curadora, liberadora, santificadora**, de Dios.

Lo que quiere decir, a la inversa, que la dominación de los demonios ha llegado a su fin.

Satán ha caído, como un rayo, del cielo, se lee en el evangelio de Lucas.

La expulsión de los demonios no es, por consiguiente, en Jesús una confirmación del poder de los demonios, sino un avance en cuanto a la des-demonización y des-mitologización del hombre y del mundo, y la liberación hacia una verdadera humanidad y salud psíquica.

El reino de Dios es una creación buena. Jesús quiere liberar a los posesos de las servidumbres psíquicas, rompiendo así el círculo vicioso de trastorno psíquico, fe en el demonio y marginación social.

Ha sido, sobre todo, el teólogo católico Herbert Haag quien ha tenido el mérito de «despedir» con toda claridad -sin negar, por supuesto, el poder del mal en el mundo- a ese género de mal personificado, de fe en el demonio, una fe que ha causado un daño incalculable ⁵⁷.

Y sería, en efecto, insensato ese esquematismo dualista que presupone sin más lo siguiente: como creemos en un Dios personal, hay que creer también en un diablo personal; como hay cielo, tiene que haber también infierno, como hay vida eterna tiene que haber también sufrimiento eterno.

Como si, porque exista una cosa, tuviese que haber siempre la cosa contraria; como hay amor, tiene que haber siempre odio.

No: Dios, para ser Dios, no necesita un antidiós. Con justa razón, por tanto, no se menciona en el credo al diablo.

«Pero en la Biblia se afirma claramente que existe un infierno eterno», seguirán insistiendo algunos.

«¿O es que hay que despedirse, consecuentemente, del infierno, una vez que se ha dicho también adiós a la idea del "diablo"?».

6. ¿Un infierno eterno?

Muchos teólogos, cuando se les pregunta directamente por el infierno, suelen responder con rodeos, con evasivas, diciendo que «de ese tema ya no se habla».

No se atreven a repetir las antiguas ideas mitológicas, pero evitan dar una nueva y clara respuesta: se atraería uno no pocas enemistades en la propia Iglesia.

Esto vale no sólo para la Iglesia católica, en la que, hasta el concilio Vaticano II, se defendía la doctrina, supuestamente infalible, del concilio de Florencia de 1442, según la cual todo el que estuviere «fuera de la Iglesia católica... caerá en el (172) fuego eterno, que está preparado para el demonio y sus ángeles» ⁵⁸.

Sino que vale también para la Iglesia luterana, en la que la creencia de Lutero en el demonio y su miedo al infierno han tenido un papel preponderante basta bien avanzado el siglo xx, como lo demostró, por ejemplo, la discusión -de amplia resonancia- acerca del infierno que tuvo lugar en la Iglesia noruega en los años cincuenta.

Yo quisiera dar aquí una respuesta clara, pero matizada.

El «miedo infernal» se ha convertido en expresión proverbial, y para mí, si quisiera infundir miedo al infierno, sería bien fácil buscar otra representación del juicio, en lugar de la esperanzadora escena del santuario de Wies: por ejemplo, la *Caída de los condenados*, de Signorelli, en la catedral de Orvieto, o los cuadros del Bosco, o también -en la literatura- las drásticas descripciones en el Infierno de Dante.

Pero cuando pienso en cuánto complejo sexual y de culpabilidad, en cuánto miedo al pecado y a la confesión han contribuido a formar esas imágenes del infierno, y hasta qué punto, a través de los siglos, se cimentó el poder de la Iglesia sobre las almas mediante el miedo a la eterna condenación, no puedo, por mucho que quiera, pronunciar un sermón sobre el infierno, al estilo de Juan Crisóstomo o de Agustín, de Abraham de Santa Clara o del dogmatista noruego O. Hallesby, quien declaró por radio a su nación: «Hablo seguramente esta noche a muchos que saben que no se han convertido. Tú sabes que, si cayeses muerto al suelo, te precipitarías directamente en el infierno» ⁻⁵⁹.

El resultado de ese miedo al infierno han sido, con harta frecuencia, cristianos intimidados, angustiados, que al tener ellos miedo, propagaban también ese miedo.

Lo que muchas veces angustiaba a los mismos piadosos expertos en dogmática y moral -sexualidad reprimida, agresividad, dudas de fe- lo combatían, para compensar, en los demás.

Para salvarse a sí mismos y a los demás -especialmente a judíos, herejes, incrédulos, brujas-, todos los recursos les parecían buenos.

Con la espada, con la tortura y, una y otra vez, con el fuego, se combatía a quienes merecían la eterna condenación, a quienes estaban destinados al fuego del infierno. Sin embargo, dando muerte al cuerpo en esta vida, se podía quizá salvar el alma para la otra vida.

Conversiones forzosas, quemas de herejes, persecuciones de judíos, cruzadas, caza de brujas, guerras de religión en nombre de una «religión del amor» han costado millones de vidas humanas.

En verdad: el último día, el día del juicio conjurado por la secuencia *dies irae, dies illa*, que introdujo en la misa de difuntos, en 1570, el papa Pío V, antiguo Gran Inquisidor romano, ese día del juicio la Iglesia lo ha hecho implacablemente realidad, con harta frecuencia, ya antes de la aparición (173) del juez del universo.

Y, desgraciadamente, tampoco los reformadores -torturados y obsesionados ellos mismos por el miedo al diablo y al infierno- han vacilado en perseguir violentamente a incrédulos, judíos, brujas e «iluminados».

Se comprende quizá ahora qué importante es lo que afirma la Escritura: que no serán prelados ni teólogos quienes hagan justicia el día postrero, sino Jesucristo mismo.

No: si hoy ya no muere nadie en la hoguera, ello no hay que agradecerse a las Iglesias oficiales sino a la Ilustración, que también se encargó de que la escena del juicio del santuario de Wies fue más optimista.

Y en lo que toca al momento actual: si el empleo de anticonceptivos fuese gravemente pecaminoso, como afirma la doctrina ortodoxa del Vaticano, ello bastaría -según esa misma doctrina ortodoxa- para condenar a innumerables personas al «suplicio de las penas eternas»...⁶⁰.

«Pero, entonces, ¿cómo va a asimilar usted hoy, en tanto que cristiano, todas esas horribles historias?», dirán algunos.

«¿Es posible siquiera superar esas historias del infierno?».

Sólo es posible dar una respuesta si volvemos, también en esta cuestión, a nuestros orígenes y tomamos como medida crítica a aquel en cuyo nombre se montó todo ese escenario: a Jesús de Nazaret.

Quien mira hacia él, comprueba que **Jesús de Nazaret no predicó sobre el infierno**, por mucho que hablara del infierno y compartiese las ideas apocalípticas de sus coetáneos: en ningún momento se interesa Jesús directamente por el infierno.

Habla de él sólo al margen y con expresiones fijas tradicionales; algunas cosas pueden incluso haber sido añadidas posteriormente.

Su mensaje es, sin duda alguna, *eu-angelion*, evangelio, o sea, un mensaje alegre, y no amenazador.

El hombre tiene que aceptar ese mensaje, tiene que aceptar al mismo Dios, con esa confianza que no vacila y que se llama fe: «Creed en la buena nueva» (Mc 1,14). La fe tiene para Jesús, entonces, un sentido totalmente positivo.

El cristiano cree por tanto «en» el Dios misericordioso, tal y como se mostró a través de Jesucristo y como obró a través del Espíritu Santo.

Pero él no cree «en» -no confía en- el infierno.

Con razón no se menciona el infierno en el credo.

¿Pero queda así resuelto lo que quiere decir ese símbolo de «infierno»?

Aquí tenemos que buscar una respuesta más compleja.

Ya en la Antigüedad hubo relevantes Doctores y Padres de la Iglesia -Orígenes, Gregorio de Nisa, Dídimo, Diodoro, Teodoro de Mopsuestia y también Jerónimo- que pensaban que la pena del infierno era sólo temporal.

Pero un sínodo que iba dirigido contra Orígenes y que se celebró en Constantinopla definió, medio milenio después de Jesucristo (año 543), que la pena del infierno no tenía límite temporal, que (174) su duración era eterna

⁶¹.

Esa definición, como es natural, no acabó con el problema.

Pensémoslo bien: ¿a causa de -tal vez- un solo pecado mortal ha de ser condenado eternamente una persona, o sea, ha de sufrir, ha de ser eternamente desgraciado?, ¿sin la menor perspectiva de salvación, ni siquiera pasados miles de años?

«Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate» («Dejad toda esperanza los que entráis»): esa frase, que Dante escribió en su Divina comedia⁶² a las puertas del infierno, sólo la pronuncia con toda tranquilidad quien, a priori, no se incluye en el número de quienes pertenecen a esa categoría.

Pero desde la Ilustración, y sobre todo desde los tiempos en que, en el terreno pedagógico y penal, se empezó a prescindir del concepto de castigo como pura represalia sin posibilidad de regeneración, muchas personas consideran inaceptable, ya sólo por razones humanitarias, el tener que creer en un castigo de alma y cuerpo que dure toda la vida y, menos aún, toda la eternidad.

En 1990, en los Estados Unidos creían en el infierno, pese a todo, un 65%; en Irlanda, el 50%, y en Irlanda del Norte, incluso un 78%; en Canadá, sólo un 38%, en Italia, un 36%; en España, un 27%, y en Gran Bretaña, un 25%.

Aún más abajo en la escala se hallan Noruega (18%), Francia (16%), Bélgica (15%), Holanda (14%) y Alemania occidental (13%); al final de la lista se encuentran Dinamarca, con un 8%, y Suecia, con un 7%.

No es un gran consuelo saber que hay mucha más gente que cree en el cielo (incluso en Suecia, cuatro veces más) 63.

Por supuesto que, en asuntos de fe, no ha de tener razón, por principio, la mayoría.

Pero tampoco tiene que estar equivocada por principio, sobre todo cuando, en otros casos en que la teología y la jerarquía católicas creen verse confirmadas, se acude al «pueblo creyente», al *sensus fidelium*, al «instinto de los creyentes en cosas de fe».

Pero lo que a mí me mueve, como a muchos otros teólogos, no es solamente la idea humanitaria, sino algo más profundo:

¿He de creer yo, como cristiano, en un Dios así?

¿En un Dios que puede contemplar eternamente esa tortura física y psíquica, una tortura sin esperanza, despiadada, horrible y cruel, de sus criaturas?

¿Y posiblemente teniendo a su lado, en el cielo, a los eternamente bienaventurados?

Quienes defienden a un Dios así opinan que el Dios infinito, que ha recibido una ofensa supuestamente infinita, necesita, para restablecer su «honor», aplicar una pena también infinita; ¿pero es realmente el pecado, en tanto que acto humano, algo más que un acto finito?

¿Y realmente presenta a Dios el Nuevo Testamento como un acreedor tan duro de corazón?

¿Un Dios misericordioso, de cuya misericordia estarían excluidos los difuntos?

¿Un Dios de paz que convierte en eterna la falta de paz y de reconciliación?

¿Un Dios de clemencia, de (175) amor al enemigo, que, inclemente, se venga de sus enemigos por toda la eternidad?

Me pregunto qué se pensaría de un ser humano que satisficiera tan implacable e insaciablemente su sed de venganza, aunque ésta fuese justificada.

Pero perspicaces teólogos apuntan que no es Dios quien condena al hombre mediante un veredicto exterior, sino que es el hombre mismo quien -desde el interior de su libertad- se condena a sí mismo por su propio pecado. De modo que la responsabilidad no está en Dios sino en el hombre.

Y cuando el hombre muere, su autocondenación y su alejamiento (no un lugar, sino un estado) de Dios se convierten, inevitablemente, en definitivos.

Pero yo pregunto: ¿Qué significa aquí «definitivo»?

¿No reina Dios, ya en los Salmos, sobre el reino de los muertos,

¿Qué va a ser definitivo aquí, contra la voluntad de un Dios omnimisericordioso y omnipotente?

¿Por qué un Dios infinitamente bueno, en lugar de suprimir la enemistad, va a querer eternizarla, compartiendo de hecho eternamente su reino con cualquier antidiós?

¿Por qué no va a poder `nacer nada a este respecto e imposibilitar así por toda la eternidad una purificación y un acrisolamiento del hombre culpable?

Tinieblas, llanto, crujir de dientes, fuego: son éstas, sin duda alguna, duras imágenes sobre la amenazadora posibilidad de que el hombre malogre totalmente el sentido de su vida.

Pero ya Orígenes, Gregorio de Nisa, Jerónimo y Ambrosio interpretaron el fuego metafóricamente, como una imagen de la ira de Dios contra el pecador.

Y no sólo en el uso lingüístico moderno, sino también en griego y hebreo, la palabra «eterno» no se toma en un sentido estricto («esto está durando ya una eternidad, significa «esto no se sabe cuándo va a acabar»).

En la «pena eterna» (Mt 25,46) del juicio final, el acento recae sobre el hecho de que esas penas son definitivas, irrevocables, decisivas para siempre, no sobre el hecho de que el sufrimiento haya de durar eternamente.

E independientemente de cómo se interpreten en detalle los distintos textos de la Escritura, **la «eternidad» de las penas del infierno no debe ser entendida de manera absoluta.**

Es una contradicción admitir el amor y la misericordia de Dios y al mismo tiempo la existencia de un lugar de eternas torturas.

No: las «penas del infierno» están subordinadas, como todo lo demás, a Dios, a su voluntad y a su gracia.

Y, en todo caso, hay que tener en cuenta una cosa: hoy en día, la cuestión del infierno no debe ser reducida a la cuestión privada de la «salvación de mi alma», sino que remite al hombre a una realidad en la que él encuentra tantas veces su propio infierno.

El hecho de que, desde la perspectiva del Cristo crucificado y resucitado, la condena al (176) infierno no sea la última palabra, ha de darnos fuerzas para procurar eliminar los infiernos de este mundo, como lo expresa el teólogo protestante Jürgen Moltmann:

«Si Cristo ha resucitado realmente de la muerte y del infierno, eso lleva a la conciencia a rebelarse contra los infiernos de este mundo y contra todos aquellos que los fomentan. Pues la resurrección de ese condenado está atestiguada y ya realizada en la rebelión contra la condenación del hombre por el hombre. La esperanza, cuanto más realmente crea en el infierno quebrantado, tanto más militante y política será para quebrantar los infiernos, los infiernos blancos, negros y verdes, los infiernos ruidosos y los silenciosos» 63.

Pero insisten: «Si existe la posibilidad de que el hombre cargado de culpa se purifique y acrisole después de la muerte, ¿cómo sucederá eso?»

En la existencia del purgatorio -atestiguado en algunas religiones, pero no en la Biblia hebrea ni en los escritos neotestamentarios- no va a creer ya nadie en el siglo actual, sobre todo sabiendo que el culto medieval a las ánimas y el asunto de las indulgencias fueron una causa importante de la Reforma».

Esta cuestión preocupa hoy también a los católicos.

7. El purgatorio y la culpa no expiada

Las controversias de la época de la Reforma pueden considerarse hoy, también a este respecto, definitivamente superadas: ya hay muchos teólogos católicos que **han abandonado la idea de que exista un lugar o un tiempo** de purificación posterior a la muerte y, menos aún, un reino intermedio o una fase intermedia pospuesta a la muerte.

En la Biblia no hay, en efecto, el menor fundamento para esa creencia.

Se suele admitir, además, que la expresión alemana Fegefeuer, «<luego limpiador» es una poco afortunada equivalencia de lo que en jaún recibe el nombre de *purgatorium*, «lugar de limpieza»; incluso el concilio de Trento, que esperaba poder mantener la idea del purgatorio, dejó abierta la cuestión del lugar y el modo (!¿fuego?), previniendo contra la curiosidad, la superstición y el afán de lucro.

Por otra parte, sigue en pie el hecho de la **culpa no expiada** en la historia universal, que no siempre es, desde luego, el juicio universal.

Por eso se comprende la siguiente pregunta: ¿ha de ser la muerte hacia Dios, esa última realidad, la misma para todos?,

¿la misma para los criminales y para sus víctimas, la misma para los que han cometido múltiples asesinatos y para los múltiples asesinados, la misma para quienes se esforzaron toda su vida en cumplir la voluntad (177) de Dios y fueron una auténtica ayuda para su prójimo, y para quienes impusieron su propia voluntad a lo largo de su vida, viviendo egoístamente y abusando de los demás?,

¿no habría que dudar de la justicia divina si todos accedieran de la misma manera a la divina bienaventuranza?

No; un asesino, un delincuente, o, de un modo más general, un impuro, no iluminado, no puede en absoluto encontrar el eterno descanso en Dios si no se ha purificado y acendrado antes.

Y, por eso, la respuesta de muchos teólogos no apunta hoy al tiempo posterior a la muerte sino a **la propia muerte**: el morir en Dios no debe entenderse como una separación de alma y cuerpo, sino como una consumación del hombre entero, por la que éste es juzgado con clemencia, purificado, salvado y, así, iluminado y llevado a la plenitud por el mismo Dios.

Entonces, el hombre se convierte plenamente en hombre, o sea, se «salva», por Dios y sólo por Dios.

Dicho de otra manera: el purgatorio del hombre no es un lugar ni un tiempo específicos.

Es el mismo Dios en la ira de su oculta gracia: la *purificatio* es el **encuentro con el tres veces santo**, un encuentro que juzga y purifica al hombre, pero que por ello mismo también libera e ilumina, salva y lleva a la plenitud.

En ello está el verdadero núcleo de esa idea tradicional, hondamente cuestionable, del purgatorio.

Y como se trata de entrar, a través de la muerte, en dimensiones en que con la eternidad han desaparecido el espacio y el tiempo, no se puede decir nada, no sólo del lugar y del tiempo, sino tampoco del modo de esa consumación purificadora-salvadora.

Lo cual -dicho sea muy brevemente- significa lo siguiente, en cuanto a la oración por los difuntos: lo indicado no es ese rezar pusilánime (y pagar «misas de difuntos») durante toda una vida, por determinadas «ánimas benditas del purgatorio», ni tampoco un rezar, apenas inteligible, «con» y «a» los difuntos.

Pero sí es adecuado, en primer lugar, rezar por y con los moribundos (¿extremaunción?), y después recordar con respeto y amor a los difuntos y encomendarlos a la gracia de Dios, con la viva esperanza de que los muertos estén ahora definitivamente en Dios: *requiescant in pace*, «descansen en paz».

«Pero si usted parte de la idea básica de que morir es llegar a Dios, ¿no se vuelve cuestionable el antiguo concepto de infierno?».

A eso respondo: cierto; la idea bíblica de un universo dividido en tres partes -cielo, tierra e infierno- y las ideas mitológicas de un ascenso y un descenso cósmicos ya no son aplicables hoy.

Cierto; las Iglesias (aparte de algunas sectas «milenario») ya no entienden literalmente ese reino milenario, anunciado en el Apocalipsis, de Cristo en la tierra, y sin embargo el concepto de infierno sigue teniendo su sentido, (178) un sentido al que no hay que renunciar sin más, una advertencia que habría que tener presente.

8. El destino del hombre

El infierno no debe entenderse mitológicamente, como un lugar encima o debajo de la tierra, sino teológicamente, como la **exclusión**, descrita con muchas imágenes y sin embargo no evidente, **de la comunión con el Dios vivo**: una última y extrema posibilidad, que el hombre por sí solo no puede excluir sin más, de la lejanía de Dios.

Porque, efectivamente, puede suceder que el hombre malogre el sentido de su vida, que se excluya de la comunión con Dios.

Como ya hemos visto, los testimonios del Nuevo Testamento acerca del infierno no pretenden informar sobre el más allá, para satisfacer la curiosidad y la imaginación.

Pero sí tienen por objeto hacer evidente **la absoluta seriedad, para esta vida, de la exigencia de Dios y la urgencia de la conversión**, aquí y ahora, del hombre: ¡lo decisivo es esta vida!

El hombre es, pues, plenamente responsable: no sólo ante su conciencia, que es la voz de la razón práctica, sino sobre todo ante la última instancia a la que ha de rendir cuentas la razón.

Y sería indudablemente una osadía que el hombre quisiera anticiparse al juicio que esa última instancia fallará sobre su vida.

Pero determinados pasajes bíblicos, contrastando con otros pasajes sobre el juicio, insinúan una reconciliación de todos, una misericordia total.

Como dice Pablo en la carta a los Romanos: «Dios ha incluido a todos en la desobediencia, para compadecerse de todos» (Rm 11,32).

Y quien crea estar mejor informado, que escuche también las frases que siguen a continuación:

« ¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y del conocimiento de Dios! ¡Qué inescrutables son sus decisiones, qué inexplorables sus caminos! Pues ¿quién conoció los pensamientos del Señor? ¿O quién fue su consejero? ¿Quién le dio algo a él, para que Dios tenga que devolverle algo? Pues de él, por él y hacia él existe toda la creación» (Rm 11,33-36).

¿Se salvará entonces, al final, toda la creación, todos los hombres, incluidos los grandes criminales de la historia del mundo, como Hitler o Stalin?

Aquí, en primer lugar, es necesario llevar a cabo un **doble deslinde**:

- No podemos partir del supuesto de que **todos los hombres estén destinados a la beatitud**, como afirmaba, ya en el siglo III, Orígenes, quien defendía la *apokatástasis pánton*, la «reconstitución de todos», o también la «reconciliación de todos».

Un aparente universalismo, (179) que considera salvados de antemano a todos los hombres, no corresponde a la seriedad de la vida, a la importancia de la decisión moral y al peso de la responsabilidad del individuo.

Es contrario, sobre todo, a la libertad soberana de Dios, quien no está obligado a salvar a cada persona, incluso a la que no lo desea.

-- Tampoco podemos partir de la solución contraria, de una positiva **predestinación a la condenación** de una parte de los hombres, como propugnaba sobre todo Calvino, con su idea de la *praedestinatio gemina*, de la «predestinación doble»: unos a la salvación, otros a la condenación.

Esto es opuesto a la voluntad de salvación general de Dios, a su misericordia y amor, que quiere salvar a cada uno de los hombres, incluido el que se opone a ello.

En este punto hay que tener en cuenta ante todo las palabras de Pablo, que, al menos, dejan entrever una misericordia total de Dios.

Si somos honrados, esta cuestión, dado que los pasajes del Nuevo Testamento no son completamente acordes entre sí, tiene que quedar sin resolver.

Lo necesario es, más bien, tomar en serio ambas cosas: la responsabilidad personal, no delegable, que tiene cada uno de los hombres, y la gracia de Dios, que abarca a todos los hombres.

Para la vida práctica, esto equivale a una doble advertencia, según la actitud y la situación de las personas a las que va dirigida:

- Quien corre peligro de tomarse a la ligera la infinita seriedad de su responsabilidad personal, recibe la advertencia de que es posible un doble final: su salvación no está garantizada de antemano.

- Quien, por su parte, corre peligro de perder la esperanza debido a la infinita seriedad de su responsabilidad personal, recibe ánimos al saber que cada uno de los hombres puede hallar la salvación: la gracia de Dios no tiene límites, ni siquiera en el «infierno».

O sea, bajo ningún concepto podemos dar órdenes a Dios, disponer de él.

En este punto no se sabe nada, pero se espera todo: «Mi tiempo está en tus manos...» (Sal 31,16).

Lo que cuenta, en último término, ante Dios no son mis méritos -esa línea se extiende de Jesús a Pablo-, pero afortunadamente tampoco mis numerosos fallos.

Lo que cuenta es esa confianza ilimitada en Dios que llamamos fe.

Es ése el mensaje central del Nuevo Testamento: el hombre no está «**justificado**» ante Dios mediante sus obras, por piadosas que éstas sean, sino únicamente mediante la «fe» que confía inquebrantablemente en Dios (Rm 3,28). «Dios, ten misericordia de mí, que soy pecador» (Lc 18,13).

Pero he hablado mucho, casi demasiado, del diablo, del infierno y del purgatorio, aunque, eso sí, debido a que, según mi experiencia, mucha gente siente hoy miedo o repugnancia ante esas cuestiones.

Pero por fortuna el Símbolo de los Apóstoles no termina hablando de (180) muerte, demonio e infierno, sino de la resurrección de los muertos y de la vida eterna.

«¿Cómo es posible representarse hoy la "vida eterna"?».

Ésta es la seria pregunta que se plantean muchas personas que tienen dudas, que quieren creer, pero que no pueden.

Y añaden: «La "beatitud" está asociada, inevitablemente, a imágenes de santos sentados en sillas doradas, de aburridos cánticos de "alabanza", en resumen, de un cielo que Heinrich Heine, en Alemania.

Un cuento invernal, prefería ceder "a los ángeles y a los gorriones"».

De ahí la siguiente pregunta:

9. ¿Sólo contemplar a Dios?

Todas las grandes religiones prometen un estado final libre de sufrimiento.

Los chinos creen en un mundo superior, al que asciende el alma espiritual (*hun*) convertida en espíritu (*shen*).

Y para los hindúes la más elevada meta es la definitiva «liberación» (*moksha*) del hombre de su dolorosa situación actual y el conocimiento o la unión con la divinidad, que recibe el nombre de *Saccidananda* y es descrita como un ser absoluto (*sat*) que, en pura conciencia (*cit*), exhala beatitud absoluta (*ananda*).

El **nirvana del budismo**, que significa literalmente «extinguir», equivale a un estado final sin codicia, odio ni ofuscación, o sea, sin sufrimiento.

Son pocas las escuelas budistas que entienden ese estado final de manera puramente negativa, como aniquilación total del individuo.

La mayoría cree que se trata, positivamente, de una conservación del individuo.

Sabido es que el Buda no quiso dar respuesta a tales cuestiones metafísicas.

Pero ya atestigua «un antiguo texto brahmánico de la antigua India que cuando el fuego se apaga no se destruye sino sólo que, al entrar en el éter del espacio, es inaprehensible.

Y, en efecto, en algunos pasajes del antiguo canon budista [...] se afirma -con la imagen expresa de la llama apagada- que el modo de ser de quien ha hallado la salvación es un estado insondable, inaprehensible, y hasta se caracteriza a veces ese estado como estado de gozo»⁶⁵.

Por tanto, en principio no tiene que haber necesariamente contradicción entre la opinión de la mayoría de las escuelas budistas sobre un positivo estado final (nirvana) y el concepto cristiano de un positivo estado final («vida eterna»).

En ambos casos se trata de «otra orilla», de otra dimensión, algo trascendente, la realidad verdadera, última, que no se puede describir.

Algunos budistas la llaman por eso también *sunyata*, «vacío» total, que es también, por otra parte, plenitud total. (181)

En el budismo hay, pues, una resistencia a describir ese estado final, como hace, con todo el despliegue de los sentidos, no sólo la literatura apocalíptica judía sino también el Corán, que ve el **paraíso de los musulmanes** lleno de goces terrenales: en los «jardines de las delicias», ante la complacencia divina (de la visión de Dios se habla sólo al margen), la «gran felicidad»: una vida dichosa, en lechos ornados de piedras preciosas, exquisitos manjares, arroyos de agua que nunca se corrompe y leche con clara miel y exquisito vino, escanciada por donceles eternamente jóvenes, los bienaventurados en compañía de seductoras vírgenes del paraíso que nadie tocó hasta entonces⁶⁶.

En el cristianismo, el centro de toda esperanza en la otra vida lo constituye, desde la época de los Padres de la Iglesia, **la visión beatífica de Dios**.

Sobre todo en el modelo neoplatónico de Agustín, con una felicidad de orden totalmente espiritual, en la que el hombre, sólo espíritu, aparece tan concentrado en Dios que la materia, el cuerpo, la comunión, el mundo, reciben, todo lo más, una mención marginal.

Al final de su gran obra histórico-teológica *La ciudad de Dios*, se habla del gran sábado, del día del Señor, del octavo día, el día eterno que aportará el descanso eterno al espíritu y al cuerpo:

«*Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quis alius noster est finis nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis?*»:

«Allí seremos libres y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá en el fin infinito. Pues ¿qué otro fin hay para nosotros sino llegar al reino que no tiene fin?»⁶⁷.

Esa visión beatífica, por otra parte, ha sido presentada en ciertas interpretaciones posteriores con tal exaltación de lo inmaterial que no les dice nada no sólo a muchos musulmanes sino tampoco a muchos cristianos.

Por ejemplo, cuando, según el *Supplementum* a la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino⁶⁸, hasta los astros permanecen en eterno reposo, los hombres ni comen ni beben ni, por supuesto, se reproducen; las plantas y los animales no serán necesarios en ese nuevo mundo, que carecerá de flora, de fauna y hasta de minerales, pero que en cambio abundará en «aureolas» de santos, sobre lo cual el *Supplementum*, que es obra de un discípulo de Tomás, se explaya a continuación en varios artículos.

Frente a tal tradición, más platónica que cristiana, vale la pena acudir a la **herencia judía**, en la que, ya en el libro de Isaías, se anuncia el final de los tiempos mediante grandes imágenes simbólicas, como pacificación de la naturaleza y de los hombres:

«Entonces habita el lobo con el cordero, la pantera yace junto al cabritillo. El novillo y el león pacen juntos, un niño pequeño puede apacentarlos. La (182) vaca y la osa se unen en amistad, sus crías yacen juntas. El león, como los bueyes, come paja. El niño de pecho juega ante la madriguera de la víbora, el niño mete la mano en el antro de la serpiente. Nadie hace daño, nadie hace mal en todo mi santo monte; pues la tierra está llena del conocimiento del Señor, como el mar está lleno de agua...» (Is 11,6-9).

Al final del libro de Isaías -en el Tercer Isaías, posterior a la cautividad de Babilonia- se halla también ese gran pasaje, ya citado, donde se anuncia, probablemente de modo más completo que en ningún otro pasaje, la plenitud final, que no debe entenderse en absoluto como huida del mundo, rechazo de la materia, menosprecio del cuerpo, sino como **nueva creación** -ya sea regeneración o recreación del antiguo mundo-, es decir, como **«nueva tierra y nuevo cielo»** y por tanto, como nuestra patria que nos llena de felicidad:

«Pues he aquí que yo creo un nuevo cielo y una nueva tierra. Ya no se pensará en lo antiguo, nadie lo recuerda. Antes, habrá gozo y regocijo por siempre jamás por lo que estoy creando» (Is 65,17 s.).

Y luego se habla de que los hombres ya no mueren siendo niños de pecho, sino que viven en edad juvenil, construyen casas, plantan viñas y saborean sus frutos... Y «nueva creación» significa, primero -según jeremías (31,31-34)-, «nueva alianza» y -según Ezequiel (36,26 s.)- «nuevos corazones, nuevo espíritu».

Ésas son, pues, las imágenes del reino de Dios, de la consumación de la historia de la humanidad a través del Dios fiel, del creador y recreador, imágenes aceptadas y aumentadas por el Nuevo Testamento: novia y banquete de bodas, el agua viva, el árbol de la vida, la nueva Jerusalén. Imágenes de amor, comunión, claridad, plenitud, belleza y armonía.

Pero también aquí hemos de recordar una última vez que las imágenes no son sino imágenes.

No hay que eliminarlas, indudablemente, pero tampoco objetivarlas, cosificarlas.

Tenemos que recordar lo que dijimos claramente en cuanto a la resurrección de Jesús: la consumación del hombre y del mundo es una nueva vida en las **dimensiones inaccesibles de Dios**, más allá de nuestro tiempo y de nuestro espacio.

Y, por tanto, al final está también ese misterio inefable, ese gran *mysterium* que es Dios mismo: «El único inmortal vive en una luz inaccesible, que no ha visto ni puede ver hombre alguno», se lee en el Nuevo Testamento (1 Tim 6,16).

¿Cómo vamos a identificar nuestras imágenes con la realidad de Dios?

Más allá de toda experiencia, imaginación y pensamiento humanos está la plenitud de Dios. La vida eterna, en cualquier caso, es todo lo contrario de ese eterno aburrimiento, característico del infierno, que nos presenta *Huis clos* (*A puerta cerrada*, 1945) de Sartre o el paisaje (183) muerto de la obra tardía de Max Frisch *Triptychon* (*Tríptico*, 1981): en la escena una luz blanca, invariable, todo se mueve en círculo, sólo estancamiento, inexorable repetición.

Si hay también para los cristianos un núcleo de verdad en la doctrina de la reencarnación, ese núcleo es, ya lo he dicho antes, el siguiente: que la vida eterna no excluye sino que incluye otras evoluciones inimaginables en el ámbito del infinito.

La magnificencia de la vida eterna es completamente nueva, imposible de imaginar y de captar, impensable e indecible: «Lo que ningún ojo vio ni ningún oído oyó, lo que no pensó ningún hombre: eso tiene Dios preparado para quienes le aman» (1 Cor 2,9).

En eso quiero, pues, confiar, con confianza razonable, con fe esclarecida, con esperanza acendrada: en que el reino de la plenitud no es un reino de los hombres sino el reino de Dios; el reino, pues, de la justicia cumplida y de la perfecta libertad, el reino de la verdad inequívoca, de la paz universal, del amor infinito y de la alegría desbordante: de la vida eterna.

«Eso suena como demasiado bien para ser verdad», opinan aquí algunos coetáneos, «yo he visto morir, morir una muerte horrible, a demasiadas personas para que pueda creerme todo eso». Yo respondo: Quien puede creer en una «vida eterna», también puede llegar a tener otra actitud ante la muerte.

10. Otra actitud ante la muerte

Indudablemente, sobre nuestro propio comportamiento a la hora de la muerte no vamos a hacernos, pese a todo, muchas ilusiones.

Quien habla, hoy y ahora, lleno de valentía, puede enmudecer de miedo cuando le toque morir a él. Quien está erguido, que se cuida de no caer: empezando por los teólogos.

Cada uno de nosotros tiene que morir su muerte propia y personal, con sus angustias, con sus temores y esperanzas.

Y es, realmente, una vergüenza para la humanidad de finales del siglo XX que año tras año mueran una muerte atroz, a veces lenta, a veces abrupta, millones de personas, a consecuencia del hambre o de la guerra, de la injusticia social y de violencias de todo género.

Por otra parte, en nuestra sociedad del bienestar la muerte presenta otro orden de problemas muy distinto: lo que muchas personas viven cada vez más como una carga, y no como un beneficio, es la prolongación artificial de la vida.

A la vista de esta posibilidad, inimaginable en tiempos pasados, de prolongar la vida -aunque, por otra parte, muchas veces sólo se trate de una vida vegetativa- tomamos (184) progresivamente conciencia de una dimensión totalmente nueva de la responsabilidad humana: la responsabilidad de la propia vida incluye también la responsabilidad de la propia muerte.

La vida humana es, ciertamente, un regalo de Dios, pero también, conforme a la voluntad de Dios, una tarea para el hombre.

La vida es, ciertamente, «creación» de Dios, pero, conforme a la. misión encomendada por Dios, también responsabilidad para el hombre.

El hombre tiene que perseverar, ciertamente, hasta el «final dispuesto», pero ¿qué final le ha sido dispuesto?

Y la «devolución prematura» de la vida es, ciertamente, un «no» del hombre al «sí» de Dios, pero ¿qué significa, a la vista de una vida aniquilada física y lo psíquicamente, «prematura»?

La cuestión de «ayudar a morir» no se plantea porque la vida del recién nacido no viable, del enfermo incurable o que ha perdido definitivamente la conciencia sea «indigna de ser vivida», o, menos aún, «inhumana», sino al revés: precisamente porque el hombre es y sigue siendo hombre en todas las circunstancias, tiene **derecho a morir con dignidad humana.**

Y tal vez se le niegue ese derecho cuando se le tiene colgado todo el tiempo de unos aparatos o se le administran sin cesar medicamentos, o sea, cuando sólo se le da la posibilidad de vegetar, de llevar una existencia vegetativa.

Cuanto mayor va siendo la posibilidad de dirigir los procesos vitales, tanto mayor es la responsabilidad que le incumbe al hombre, y esto tiene como consecuencia un cambio, evidente en nuestra sociedad, en la conciencia de normas y valores, sobre todo en lo que se refiere al comienzo y al fin de la vida humana.

Antes, muchos moralistas interpretaban, y rechazaban el control activo, «artificial», de la natalidad, por considerarlo un rechazo de la soberanía de Dios sobre la vida, hasta que comprendieron que Dios también ha sometido a la responsabilidad (no a la arbitrariedad) del hombre el comienzo de la vida humana.

Ahora, con los fantásticos progresos de la medicina, nos hacemos cada vez más conscientes de que también el final de la vida humana ha sido puesto bajo la responsabilidad (no arbitrariedad) del hombre por ese mismo Dios que no quiere que le hagamos tomar a él una responsabilidad que podemos y debemos asumir nosotros.

Por eso, la discusión sobre el «ayudar a morir» (eutanasia pasiva) debe ser llevada, por lo menos para el creyente, a un plano superior: quien está convencido de que el hombre, al morir, no pasa absurdamente a la nada, sino a una última y primera realidad, quien está convencido de que la muerte no es un «mutis» carente de sentido, una desaparición, sino que es entrada, regreso, asumirá su propia responsabilidad -como paciente o como médico- con menos angustia y menos nerviosismo.

El Estado, sin embargo (la eutanasia practicada (185) por los nazis es una advertencia perenne), no debe meter baza en este asunto: ningún poder de este mundo tiene el derecho de decidir si una vida humana es «digna» o «indigna de ser vivida».

De lo que se trata aquí es, simplemente, de respetar una **sopesada decisión de conciencia de quien está mortalmente enfermo** (o, en caso de incapacidad, de los familiares o de los médicos).

Y eso significa:

- El médico debe hacer todo por curar al enfermo, pero no diferir la muerte artificialmente, con ayuda de la técnica -muchas veces a costa de insoportables sufrimientos-, durante horas, días, incluso años.

- La terapia tiene sentido no si consigue que el enfermo subsista arrastrando una vida vegetativa, sino sólo en la medida en que tiene por objeto la rehabilitación, o sea, la restitución de las funciones corporales vitales y, de esa manera, la regeneración de toda la persona humana.

- El enfermo tiene derecho a rechazar un tratamiento cuyo solo objeto sea prolongar la vida.

- Por otra parte, los deberes para con un moribundo no deberían limitarse al tratamiento médico, sino que - según la situación- deberían incluir también la dedicación humana de médicos, enfermeras, capellanes, familiares y amigos.

Y con ello estamos en el punto fundamental: ¿no tendría que haber hoy de nuevo -aunque de otra manera que antes- una especie de *ars moriendi*, una «cultura del morir»?

¿Y no tendría que ser posible, partiendo de la fe en Dios, de la fe en la vida eterna de Dios, en nuestra vida eterna, en mi vida eterna, morir una muerte muy distinta, una muerte humana, una muerte realmente digna del hombre, digna del cristiano?

Sin entender aquí lo cristiano como un aditamento, como una droga superior, como una superestructura, una mistificación; sino entendida como una profundización, como un sondeo de lo humano que también puede medir y abarcar en toda su extensión los abismos negativos, oscuros, mortales.

No: cuando el cristiano se dispone a morir, no tiene -como el estoico- que reprimir emociones, negar afectos, simular frialdad emocional, imperturbabilidad.

Jesús de Nazaret no murió como un estoico, con fría serenidad, libre en lo posible de dolores, sino entre atroces sufrimientos y clamando el abandono de Dios.

A la vista de esa muerte, el cristiano tampoco tiene por qué ocultar angustias y temblores, pero -sintiendo en su cuerpo la angustia mortal de Jesús, resonándole en los oídos su grito de abandono- puede confiar en que esas angustias y esos temblores son aceptados por Dios para ser transformados en libertad de los hijos de Dios.

La actitud del cristiano ante la (186) muerte pasa a ser actitud ante una **muerte transformada**, una muerte a la que se le ha quitado « el aguijón », la fuerza.

Así es: desde que, con la resurrección de Jesucristo, se le quitó a la muerte el aguijón, no ha dejado de resonar el mensaje de la vida eterna en Dios, quien, en Jesucristo, mostró su fidelidad.

Desde entonces, los creyentes pueden confiar plenamente en que no hay abismos humanos, culpa, angustia, miedo a la muerte, abandono, que Dios no pueda abarcar, un Dios que siempre, incluso en la muerte, se adelanta al hombre.

Desde entonces podemos estar confiadamente seguros de que al morir no pasamos a las tinieblas, al vacío, a la nada, sino a una nueva existencia, a la plenitud, al pleroma, a la luz de un día completamente distinto; y que, para ello, no tenemos que hacer nada, sólo recibir la llamada y dejarnos acompañar, dejarnos llevar.

Desde esta perspectiva teológica, la **muerte** tendrá para el hombre que cree, que confía, **otra relevancia**.

La muerte dejará de ser una fuerza brutalmente destructiva, dejará de ser aniquilación, la definitiva interrupción de las posibilidades humanas.

Ya no será la enemiga del hombre que acaba triunfando sobre él. No: la muerte no viene a liberarnos, Dios es el liberador que nos libera también de la muerte.

¿Puede tener todo esto consecuencias prácticas en cuanto a nuestra relación con el paso de la vida a la muerte?

Más exactamente: desde esta perspectiva,

¿no sería **posible morir otra muerte, sobre todo cuando se nos ofrece tiempo** para morir y la muerte no nos coge desprevenidos?,

¿no puede ser posible -ayudados, claro, por el saber de los médicos, por los medicamentos necesarios, y, esperémoslo, rodeados y sostenidos por gente buena- morir no sin dolores ni aflicción, pero sin miedo a la muerte?

Confiando plenamente, conforme vamos cortando poco a poco nuestros vínculos con personas y cosas, en ese vínculo, el retro-vínculo, la *re-ligio*: esperando, en medio de la despedida -realizada quizá conscientemente, fortalecidos por los sacramentos-, un nuevo comienzo, sabiendo que el morir fue siempre una parte de la vida cristiana.

Yo sé, por haber sido testigo, que es posible morir otra muerte: es decir, morir con tranquila serenidad, con segura confianza, e incluso -después de haber puesto todo en regla- **contento y agradecido por la vida** -rica pese a todos los males- **de este mundo**.

Una vida que ahora es «superada» para la eternidad en el triple sentido de Hegel.

Primeramente, en un sentido negativo: **destruida** por la muerte.

Pero también en un sentido positivo: **conservada** por la muerte de la muerte.

Y así, finalmente, en un sentido trascendental: **elevada** por encima de la vida y de la muerte hasta lo infinito de la vida eterna, de una dimensión que no es espacio-temporal, sino divina. *Vita mutatur, non tollitur*: «La vida es (187) **transformada, no arrebatada**» (prefacio de difuntos).

Morir contento y agradecido: eso es lo que yo consideraría una muerte digna del hombre, digna del cristiano.

Pero hay una última pregunta que me querrán plantear quienes se hayan formado religiosamente en el catecismo clásico: la pregunta «¿para qué estamos en el mundo?».

Si se tiene en cuenta la tan deplorada confusión de ideas de la juventud, su pérdida de orientación, tal pregunta es, en efecto, apremiante.

11. ¿Para qué estamos en el mundo?

Fue Calvino quien formuló la pregunta básica: «¿Cuál es el objetivo primordial de la vida humana?».

Y su lapidaria respuesta, en el catecismo de Ginebra de 1547, reza: «C'est de cognoistre Dieu»: «Conocer a Dios».

Yo mismo, como tantos otros, aprendí de memoria en mi juventud la siguiente respuesta que daba el conocido catecismo católico de Joseph Deharbe, S.J. (1847) a la pregunta de por qué estamos en este mundo: «Estamos en el mundo para conocer a Dios, amarle, servirle y así llegar al cielo».

Hoy en día hay tantas personas que no le ven ningún sentido a la vida; hay tanta gente con enfermedades psíquicas, con vacío existencial.

Y sin embargo, ya sean calvinistas o católicas, tales respuestas no convencen hoy, por su limitación, ni siquiera a quienes tienen convicciones religiosas.

Lo cual no quiere decir que haya que tirar definitivamente por la borda esas fórmulas tradicionales, sino que habría que completarlas desde otra perspectiva, deshaciéndolas y rehaciéndolas de nuevo.

¿Ir al cielo?

¿No tenemos antes que hacer frente a nuestras responsabilidades aquí en la tierra?

También los cristianos están convencidos hoy de que el sentido de la vida no es sólo, en abstracto, «Dios» o «lo divino», sino el hombre como tal, lo universalmente «humano».

No sólo el cielo, como lejana bienaventuranza, sino también la tierra, como bienaventuranza concreta y terrenal.

No sólo «conocer a Dios», «amar a Dios», «servir a Dios», sino también realizarse, desarrollarse, amar al prójimo, al cercano y al lejano.

Y también habría que incluir en todo ello, evidentemente, el trabajo diario, la vida profesional, y sobre todo, por supuesto, las relaciones humanas.

¿Y cuántas cosas no habría que añadir si se quisiera aplicar una perspectiva «holista», total, de la vida?

Pero, a la inversa, y precisamente desde una perspectiva total, hay que preguntarse si el sentido de la vida, la felicidad, una vida plena, se encuentran solamente en el trabajo, en los bienes materiales, (188) el lucro, el triunfo profesional, el prestigio, el deporte y el placer.

El ansia de dominio, el deseo de placer, la obsesión del consumo ¿pueden dar la felicidad a una vida humana, con todas sus tensiones, rupturas, conflictos?

No nos llamemos a engaño: el ser humano es algo más, eso lo sabe todo aquel que ha llegado a los límites de todas sus actividades.

Esa persona se ve confrontada entonces con la siguiente pregunta: ¿qué soy yo cuando ya no puedo rendir, cuando soy incapaz de realizar ninguna actividad?

Debemos, en efecto, estar alerta para que las constricciones de la técnica y la economía, para que los medios de comunicación, que dominan de forma creciente nuestra vida diaria, no nos hagan perder nuestra «alma», nuestra existencia como sujeto personal y responsable.

Debemos estar alerta para no convertirnos en puro instinto, en puro placer, en puro poder, en hombres-masa, y tal vez en pura inhumanidad.

La meta irrenunciable será conseguir ser **auténticamente hombre, auténticamente humano**.

Auténticamente humano: tal podría ser la descripción elemental, lapidaria, del sentido de la vida que podrían compartir hoy hombres de la más diversa procedencia, nacionalidad, cultura y religión.

¿Y el cristiano? ¿La existencia cristiana no es algo más que la existencia humana?

Pero los cristianos no ponen hoy en duda que un cristiano haya de ser auténticamente hombre y luchar por un mundo humano, por la libertad, la justicia, la paz y la conservación de la creación.

Lo cristiano nunca ha de implicar menoscabo de lo humano.

Ser cristiano no es «más» que ser hombre, en sentido cuantitativo; los cristianos no son superhombres.

Pero lo cristiano sí puede implicar la ampliación, profundización, arraigamiento, más aún, radicalización de lo humano, al basar esa calidad humana en la fe en Dios y al tener como modelo de vida a Jesucristo.

Visto así, el cristianismo puede ser entendido como un **humanismo** perfectamente **radical** que, en esta tan contradictoria vida humana, en esta sociedad tan conflictiva, no sólo da su asentimiento a todo lo verdadero, bueno, bello y humano, como se decía antes, sino que también abarca inevitablemente valores no menos reales: lo noverdadero, no-bueno, no-bello, incluso lo no-humano.

El cristiano no puede eliminar todos esos valores negativos (sería una funesta ilusión que, haciendo caso omiso del hombre como tal, implicaría la forzosa obligación de ser feliz), pero sí puede combatirlos, conllevarlos, transformarlos.

En resumen, ser cristiano significa practicar un humanismo que consigue asimilar no sólo todo lo positivo sino también todo lo negativo: sufrimiento, culpa, carencia de sentido, muerte, y eso debido a una última e inquebrantable confianza en Dios, una confianza que se basa no en los propios méritos, sino en la misericordia divina. (189)

¿No será esto también una ilusión ajena a la realidad?

No: esto ya lo vivió quien ha de ser guía de los cristianos, «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6), y que lo vivió con esa fundamental radicalidad de lo humano.

Sobre esa base religiosa debe ser posible alcanzar la propia identidad psíquica, liberándonos de la angustia, pero también la solidaridad social, liberándonos de la resignación causada por las servidumbres objetivas.

Más aún: con esa fe que confía debería ser posible hallar un sentido a la vida incluso allí donde tiene que capitular la razón pura, en vista del sufrimiento absurdo, de la miseria inconmensurable, de la culpa imperdonable.

En otra ocasión he resumido lo esencial del cristianismo en una breve fórmula que desde entonces me ha ayudado a caminar por una vida de penas y alegrías, de éxito y dolor:

Siguiendo a Jesucristo

el hombre puede, en el mundo de hoy, vivir, obrar, sufrir, morir,

de modo auténticamente humano,

en la dicha y la desdicha, en la vida y en la muerte,

sostenido por Dios y ayudando a los hombres ⁶⁹.

El credo también apunta, en último término, a un nuevo sentido de la vida y a una nueva manera de obrar, a un camino alimentado por la esperanza, basado en la fe y consumado en la caridad.

Fe, esperanza, caridad: esta fórmula puede resumir, para un cristiano, el sentido de la vida, «pero la mayor de todas es la caridad» (1 Cor 13,13).

NOTAS

1. Cf. L. Badash, «Der lange Streit um das Alter der Erde»: Spektrum der Wissenschaft (1989), pp. 120-126.
2. O. Heckmann, *Sterne, Kosmos, Weltmodelle. Erlebte Astronomie*, München, 1976, p. 37.
3. A. Lightman y R. Brawer, *Origins. The Lives and Worlds of Modern Cosmologists*, Cambridge, Mass., 1990.
4. Cf. U. Baumann, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg Br., 1970.
5. K. Schmitz-Moormann (ed.), *Neue Ansätze zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, Düsseldorf, 1992.
6. J. Monod, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología*, Seix Barral, Barcelona, 1972, p. 126.
7. M. Eigen y R. Winkler, *Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall*, München, 1975.
8. M. Eigen, Prólogo a la edición alemana de J. Monod (*Zufall und Notwendigkeit*, München, 1971, p. XV).
9. R. Riedl, *Die Strategie der Genesis. Naturgeschichte der realen Welt*, München, 1976, p. 122.
10. I. Stewart, *¿Juega Dios a los dados?*, Crítica, Madrid, 1991.
11. H. v. Ditfurth, *Wir sind nicht nur von dieser Welt. Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen*, Hamburg, 1981, p. 229.
12. E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, Olten, 1984, p. 527.
13. *Ibid.*
14. C. G. Jung, *Psicología y religión*, Paidós, Buenos Aires, 1981, p. 21.
15. E. Fromm, *Psicoanálisis y religión*, Paidós, Buenos Aires, 1963, p. 30.
16. E. Drewermann, o. c., p. 527.
17. E. Brunner-Traut, «Pharao und Jesus als Söhne Gottes» (1961), en *Id.*, *Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos*, Darmstadt, 1981, 31988, pp. 31-59, cita pp. 51. 53.
18. R. Guardini, *El Señor, Rialp*, Madrid, 1954, 2 vols., vol. 1, p. 541.
19. E. Waldschmidt, *Die Legende vom Leben des Buddha. In Auszügen 191 aus den heiligen Texten aus dem Sanskrit, Pali und Chinesischen übersetzt und eingeführt*, Graz, 1982, pp. 33. 42.
20. M. Hengel ha destacado de modo convincente, en el primer trabajo extenso sobre el tema, la función clave del versículo del salterio «Siéntate a mi derecha». «Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Ps. 110,1», en M. Philonenko (ed.), *Le trône de Dieu*, Tübingen, 1993.
21. *Ibid.*
22. K.-J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München, 1990, p. 393.
23. *Ibid.*, pp. 393 s.
24. *Ibid.*, p. 502.
25. *Ibid.*
26. Cf. 1 Cor 1,23.
27. Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1978, pp. 252 s.
28. J. Klausner, *Jesús de Nazaret: su vida, su época, sus enseñanzas*, Paidós, Barcelona, 1991 (orig. hebr., 1922; ingl., 1925).
29. C. Thoma, «Spiritualität der Pharisäer»: *Bibel und Kirche* 35 (1980), p. 118.
30. A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesús*, Tübingen, 1980, pp. 116 s.
31. Concilio Vaticano II, *Declaración sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas Nostra aetate*, 4.
32. Cf. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca, 1983, p.252.
33. D. Tracy, «Religious Values after the Holocaust: A Catholic View», en A. J. Peck (ed.), *Jews and Christians after the Holocaust*, Philadelphia, 1982, pp. 87-107, cita p. 106.
34. Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 1975, pp. 275 s.
35. Cf. E. Jünger, *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1984, pp. 244 s. y 438 s.
36. Cf. H. Crouzel, artículo «Patristicismus», en J. Höfer y K. Rahner (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche VIII*, Freiburg Br., 1963, col. 180 s.
37. Cf. H. Blumenberg, *Motthjusspassion*, Frankfurt a. M., 1988.
38. H. S. Kushner, *When Bad Things Happen to Good People*, New York, 1981.
39. Lev 10,3. Desde la perspectiva judía, ha _realizado una teología sistemática del silencio de Dios - considerado como el lado escondido de Dios frente al lado «visible» de la palabra- A. Néher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, 1970.
40. Cf. I. J. Rosenbaum, *The Holocaust and Halakah*, New York, 1976.
41. *Ibid.*, p. 111.
42. M. Horkheimer, «La añoranza de lo completamente otro»; en H. Marcuse, K. Popper y M. Horkheimer (eds.), *A la búsqueda de sentido*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 106.
43. A. A. Coher., «Resurrection of the Dead», en A. A. Cohen y P. MendesFlohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought. Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, New York, 1987, pp. 807-813, cita p. 807.
44. Cf. M. Hengei, o. c.

192

45. Cf. S. Schroer, «Der Geist, die Weisheit und die Taube. Feministisch-kritische Exegese eines neutestamentlichen Symbols auf dem Hintergrund seiner altorientalischen und hellenistisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte»: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986), pp. 197-225; D. Forstner y R. Becker, *Neues Lexikon christlicher Symbole*, Innsbruck, 1991, pp. 228-234. 46. Según *Kirche intern* 9 (1990).
47. Cf. *Weltbild* de 23 de marzo de 1989.
48. Institut für Demoskopie Allensbach, *Vertrauenskrise der Kirche? Eine Repräsentativerhebung zu Kirchenbindung und -kritik*, Allensbach, 1989.
49. H. Denzinger (ed.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (1854), Freiburg Br., 1960, n. 984: «bonum atque utile». Cf. K. L. Woodward, *Making Saints. How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who Doesn't, and Why*, New York, 1990.
50. U. Baumann y K.-J. Kuschel, *Wie kann denn ein Mensch schuldig werden? Literarische und theologische Perspektiven von Schuld*, München, 1990. 51. *Ibid.*, p. 164.
52. Cf. L. Müller, *Die Dreifaltigkeitsikone des Andréi Rubliów*, München, 1990.
53. R. Descartes, *Brief* (probablemente a Plempius de agosto de 1638), en Ch. Adam y P. Tannery (eds.), *Kritische Ausgabe*, vols. 1-XIII, Paris, 1897-1913, cita vol. II, p. 348.
54. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1975, p.210.
55. F. Nietzsche, o. c., p. 34.
56. Cf. H. Fritsch, *Vom Urknall zum Zerfall. Die Welt zwischen Anfang und Ende*, München, 1983.
57. Cf. H. Haag, *El diablo, un fantasma*, Herder, Barcelona, 1973; *Id.*, *El problema del mal*, Herder, Barcelona, 1981; H. Háring, *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*, Zurich, 1979.
58. Cf. H. Denzinger, o. c., n. 714.
59. F. Schauer, *Was ist es um die Hölle? Dokumente aus dem norwegischen Kirchenstreit*, Stuttgart, 1956, p. 23.
60. Cf. el documento de la minoría de la comisión, encabezada por el cardenal Ottaviani, a la que se atuvo el papa Pablo VI para la encíclica *Humanae vitae*, en H. Kiing, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich, 1970, p. 44.
61. Cf. H. Denzinger, o. c., n. 211.
62. Dante, *La Divina Comedia*, *Inferno* 3,9.
63. Las cifras han sido tomadas del amplio estudio realizado por The European Values Group, dirigido por R. de Moor, J. Kerkhofs y N. Timms, Louvaine, 1992.
64. J. Moltmann, *Conversión al futuro*, Marova, Madrid, 1974, pp. 115 s.
65. L. Schmithausen, artículo «Nirvana», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VI, Basel, 1984, col. 855.
66. Corán, Sura 44,54; 55,46-78; 78,31-34.
67. Agustín, *De civitate Dei* XXVII, 30.
68. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, *Supplementum*, quaestio 91; cf. quaestio 96.
69. Cf. H. Küng, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid, 1978, p. 759. 193

INDICE

¿El credo hoy?	7
<i>Symbolum Apostolorum</i> - El Símbolo de los Apóstoles	12
I. Dios Padre: imagen de Dios y creación del mundo	15
1. ¿Es posible creer todo eso?	15
2. ¿Qué significa «creer»?	17
3. ¿Sigue siendo válida la crítica de la religión de la época moderna?	19
4. Fe en la creación y cosmología: ¿una contradicción?	22
5. ¿Crear en un Dios creador en la era de la cosmología?	26
6. La transición a la vida: ¿una intervención del Dios creador?	28
7. ¿Fe en el creador en la era de la biología?.....	32
8. ¿Crear en Dios, «Padre» «todopoderoso»?.....	33
9. La común fe en Dios de las tres religiones proféticas	36
II. Jesucristo: nacido de una virgen e Hijo de Dios.....	41
1. ¿Crear que nació de una virgen?	42
2. Fe en Cristo en la era de la psicoterapia	43
3. Parto virginal: ¿un hecho biológico?.....	49
4. La dimensión política de la Navidad	53
5. Fe en Cristo o en Krishna: ¿una misma cosa?	55
6. El reto del Buda.....	57
7. Lo que une a Jesús y a Gautama.....	58
8. Lo que separa a Jesús y a Gautama	60
9. El Iluminado y el Crucificado.....	62
10. ¿Qué significa «Dios tiene un Hijo»?	63
11. ¿Qué significa «encarnación»?	66

III.	El sentido de la cruz y de la muerte de Cristo	69
1.	En el cruce de coordenadas de las religiones universales....	69
2.	La imagen del Sufriente por antonomasia.....	71
3.	¿Un revolucionario político?	75
4.	¿Un asceta, un monje?.....	77
5.	¿Un piadoso fariseo?	79
6.	No las habituales discusiones de escuela, sino confrontación y conflicto ...	82
7.	¿En nombre de quién?... ..	83
8.	¿Quién es culpable de la muerte de Jesús?	86 (195)
9.	¿Un Dios crucificado?	90
10.	La piedra de toque de la teodicea: ¿Dios en Auschwitz?	93
11.	El sufrimiento absurdo: no comprenderlo teóricamente sino soportarlo confiadamente.....	95
IV.	Bajada a los infiernos - Resurrección - Ascensión a los cielos	99
1.	La imagen del Resucitado.....	99
2.	¿Bajada a los infiernos?	101
3.	Ascensión a los cielos?	104
4.	¿Creer en la tumba vacía?.....	106
5.	Resurrección de los muertos: ¿ajena al judaísmo?.....	109
6.	¿Creer en la resurrección de jesucristo?	110
7.	Lo que significa y lo que no significa «resurrección»	114
8.	¿Una o varias vidas?	116
9.	Radicalización de la fe en el Dios de Israel	120
10.	Una decisión de la fe	122
V.	Espíritu Santo: Iglesia, comunión de los santos y perdón de los pecados.	125
1.	Pintura desmaterializada	125
2.	¿Qué quiere decir en realidad Espíritu Santo?.....	127
3.	Pentecostés: ¿un suceso histórico?	129
4.	¿Permanecer en la Iglesia?	131
5.	¿Qué cosa es Iglesia?	134
6.	Iglesia: ¿apostólica pero antidemocrática?	137
7.	¿Qué significa hoy «católico» y «evangélico»?	139
8.	¿Una Iglesia «santa»?	141
9.	¿Qué significa «comunión de los santos»?.....	143
10.	¿Qué quiere decir «perdón de los pecados» ?	146
11.	¿Por qué no se menciona a la Trinidad en el Símbolo de los Apóstoles?	151
12.	¿Cómo hablar de Padre, Hijo y Espíritu?	153
13.	Espíritu de libertad.....	156
VI.	Resurrección de los muertos y vida eterna.....	159
1.	El cielo como ilusión artística.....	160
2.	El cielo de la fe	163
3.	El fin del mundo en sentido físico: obra del hombre.....	164
4.	¿La historia universal como juicio universal?	168
5.	¿Creer en el diablo?	171
6.	¿Un infierno eterno?	172
7.	El purgatorio y la culpa no expiada.....	177
8.	El destino del hombre.....	179
9.	¿Sólo contemplar a Dios?	181
10.	Otra actitud ante la muerte	184
11.	¿Para qué estamos en el mundo?	188
	Notas.....	191 (196)