

Andrés Torres Queiruga

**Recuperar
la salvación**

**Para una interpretación
liberadora de la
experiencia cristiana**

Sal Terrae

Presencia
teológica**A**

Colección «PRESENCIA TEOLÓGICA»

79

Andrés Torres Queiruga

RECUPERAR
LA SALVACIÓN

Para una interpretación liberadora
de la experiencia cristiana

(2.^a edición)

Editorial SAL TERRAE
Santander

Índice

<i>Prólogo a la edición en castellano</i>	9
<i>Prólogo a la segunda edición en castellano</i>	13
<i>Introducción necesaria para un libro inactual</i>	15
1. El problema	15
2. El propósito	17
3. El método	20
4. Lo inactual	22
5. Una confidencia	23

Título original gallego:
Recupera -la salvación

Versión castellana:
Andrés Torres Queiruga
© 1995 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: 942369 201
E-mail: salterrae@salterrae.es
<http://www.salterrae.es>

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1140-8
Dep. Legal: BI-659-01

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

CAPÍTULO PRIMERO EL CENTRO ES AMOR

A. Diagnósis de la actual situación opresiva	31
1. Principio: el amor, núcleo del cristianismo	31
2. Hechos: el cristianismo vivido —y rechazado— como opresión	33
a) <i>El fenómeno en los creyentes</i>	33
b) <i>El fenómeno en los no creyentes</i>	36
3. Urgencia de superar la contradicción	38
a) <i>El gran equívoco de fondo</i>	39
b) <i>La razón del equívoco</i>	41
c) <i>La superación del equívoco</i>	43
4. El germinar de los caminos de la superación	46

B. Hacia una reinterpretación liberadora	50
1. Dos presupuestos fundamentales	51
a) <i>Dialéctica indicativo-imperativo</i>	51
aa) Significado	51
ab) Voluntarismo católico, fiducialismo protestante, pasividad ortodoxa	53
ac) La genuina experiencia cristiana	55
b) <i>Dialéctica personal</i>	59
ba) Más allá del individualismo y del objetivismo	59
bb) Relecturas concretas: fe, gracia y personalidad de Dios	63
2. Dos principios hermenéuticos	68
a) <i>Interpretar positivamente lo positivo</i>	68
b) <i>Interpretar negativamente lo negativo</i>	71
ba) Significado liberador de la negatividad bíblica	72
bb) Relecturas concretas: condenación y pecado	73
3. Un nuevo talante interpretativo	78
a) <i>Aceptación de la «salvación disfrazada»</i>	78
b) <i>Vivencia «liberada» de la plenitud cristiana</i> ..	80
c) <i>Reconocimiento del Evangelio bajo su negación</i>	81

CAPÍTULO SEGUNDO EL MAL COMO DOLOR DE DIOS

A. Hacia un planteamiento correcto	87
1. Problema versus misterio	88
2. El dilema escandaloso	89
B. Aproximación filosófica	95
1. La «tristeza de lo finito»	95
2. El poder del mal	103
3. La trampa del dramatismo	107
4. Con todo, el mundo vale la pena	114

C. Afrontamiento teológico	121
1. El Dios bíblico como creador de la felicidad	122
2. Jesús como identidad de Dios con el dolor humano	126
a) <i>Jesús al lado del hombre frente al mal</i>	127
b) <i>La respuesta de Jesús al problema del mal</i> ...	130
c) <i>Jesús, implicado en la realidad del mal</i>	132
d) <i>Jesús, evidencia de la inevitabilidad óptica del mal</i>	136
D. Consecuencias	138
1. El dolor de Dios	138
2. De la solución teórica a la praxis cristiana	142
a) <i>La experiencia cristiana del perdón</i>	143
b) <i>El mandamiento del amor</i>	144
E. Dos cuestiones pendientes	148
1. El silencio de Dios	148
2. «¿Cur tam sero?»	152

CAPÍTULO TERCERO LA REDENCIÓN COMO EPIFANÍA DEL AMOR

A. El pecado original como trasfondo oscuro	159
1. El Antiguo Testamento, o la inocencia del símbolo	160
2. El Nuevo Testamento, o la sobreabundancia de la gracia	165
B. La redención deformada: compra-venta, venganza-castigo	171
C. El auténtico concepto de redención	175
1. Para que seamos dioses	175
2. Rompiendo desde dentro nuestra impotencia	177

D. El verdadero escándalo de la cruz	182
1. Jesús tenía que morir	182
2. La cruz, producto terrible del pecado del hombre	183
3. La cruz, índice supremo del amor de Dios	185
4. Jesús, el «proletario absoluto»	188
E. Resucitado para nuestra salvación	195
1. Cristo resucitado, «cuerpo espiritual»	196
2. Cristo resucitado, «utopía realizada»	200
F. Resucitados en Cristo	204
1. Esperanza versus «opio» y «utopía»	204
2. La salvación en la historia como identidad con el destino de Jesús	207
3. Confianza versus angustia	209
G. Dios todo en todos	216
<i>Notas</i>	225

Prólogo
a la edición en castellano

No es corriente —quizá suceda aquí por vez primera— la traducción de una obra teológica del gallego al castellano. No es corriente, pero tampoco tiene por qué ser extraño.

Este libro nació *de modo natural* en Galicia. Quiero decir que surgió de una necesidad interna: del compromiso con una cultura y con un pueblo. Una cultura secular, con increíbles recovecos de sensibilidad espiritual, con una profundidad raras veces sospechada y también, cómo no, con muy peculiares deformaciones. Un pueblo sufrido y tenaz, callado e insospechadamente vital: que trabaja duramente en el campo, que se adentra bravamente en la mar, que emigra innumerable cuando no le queda otro remedio...

Ambos, cultura y pueblo (o, si queremos, este pueblo con su cultura) han sido larga e injustamente olvidados por la cultura «oficial» de sus propios hijos, de aquellos que, salidos de su seno y alimentados por él, manejaban la pluma y la palabra pública. La Iglesia —a pesar de su carta fundacional: «dichosos los pobres»— no fue excepción. Pero, afortunadamente, las cosas empiezan a cambiar: las avanzadillas conscientes, sensibles y pensantes de Galicia están volviendo a sus raíces. Desde hace algo más de un siglo, y con una evidente aceleración en número y en profundidad, se recupera el idioma, se revive la sensibi-

lidad, se revalora la cultura. Tampoco en esto, por suerte, la Iglesia es excepción.

Este libro se inscribe en ese proceso.

Pero resulta que en él se abordan temas universales, o, dicho con menos solemnidad, temas sencillamente humanos, sencillamente cristianos. Gallego de nacimiento y sensibilidad, su abordaje en modo alguno impedía ser compartido con otras comunidades y otras sensibilidades. Al contrario, no sólo no lo impedía, sino que acaso lo pedía.

El autor de este libro —perdón: no es empaque; es modestia, para no tener que usar el «yo»— tuvo la suerte de compartir y convivir sus estudios con entrañables compañeros de todas las partes de nuestra Península (literalmente, pues teníamos también dos portugueses). *Por eso mismo* es un viejo y profundo convencido de que no hay más alto respeto al otro que el de ofrecérselo tal como uno es, y de que la autoafirmación espontánea y natural, sin agresividad de ningún tipo, es el mejor y más indispensable presupuesto para un fraternal compartir y para un mutuo enriquecimiento. Y hasta se atreve a soñar con que Galicia, como nacionalidad pobre y, por natural inclinación, no agresiva, pueda aportar esta lección para el próximo futuro de España.

En realidad, fueron muchos los amigos que me instaron a traducirlo. Uno, Daniel López, incluso había puesto ya manos a la traducción; y una maestra —en ejercicio, madre de hijos— se ofreció generosa y gratuitamente a añadir este trabajo a su trabajo. Digo esto para dejar constancia de mi agradecimiento. Pero, sobre todo, para descubrir el motivo que me llevó a no aceptar tan entrañables ofrecimientos: desde la convicción que acabo de enunciar, y dado el tipo de libro en cuestión, yo mismo debía y quería hacer la traducción.

El castellano no es mi idioma materno, el que he mamado, pero sí mi idioma fraternal, en el que creció gran

parte de mi cultura y de mi espíritu; mi irrenunciable cultivo del gallego no resta un ápice a mi cariño y agradecimiento por el castellano. Y un libro como éste, que, sin renunciar a la cabeza, quiere ser ante todo corazón compartido, debía ser yo mismo quien cálida y fraternalmente lo depositase en manos del lector de lengua castellana.

Ya sólo me queda desearle una buena acogida e indicar que para la presente edición se han introducido ligeras mejoras y se han añadido las indicaciones bibliográficas del final. Las citas bíblicas están tomadas —con ligeras variantes en los contados casos en que lo exigía el contexto— de la *Nueva Biblia Española*. Pero el libro es y quiere ser el mismo. Lo demás, que sea él quien directamente lo diga.

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA
Santiago, enero de 1979

Prólogo
a la segunda edición en castellano

Si no me equivoco, fue Schopenhauer quien dijo que alrededor de los treinta años cada persona descubre la idea o intuición fundamental que va a vertebrar su vida y su pensamiento. A mí me ha sucedido, y este libro es testigo de ello.

Escrito en gallego en 1977 y traducido al castellano en 1979, su intuición central es la de Dios como salvador —única y exclusivamente como salvador—, con un amor tan gratuito y entregado que nos resulta, literalmente, increíble. Y la preocupación decisiva de sus páginas brota del contraste, dolorosamente sentido, entre esa generosidad sin límite ni frontera y el terrible malentendido cultural que la ha eclipsado: al menos en Occidente, se ha acabado por interpretar lo que era luminoso ofrecimiento de gracia como una oscura carga que aliena, encoge y oprime.

En realidad, la intuición de este libro ha estado alimentando —al principio sin siquiera darme clara cuenta de ello— todo mi esfuerzo teológico y filosófico: tanto el de carácter más «científico» como el de corte más «sapiencial», es decir, más inmediatamente cercano a la vida, más íntimamente próximo a la vivencia. Todo lo que, bueno o malo, he escrito acerca del misterio de Dios, la revelación, la cristología o las relaciones entre fe y cultura, tiene ahí su última clave de lectura.

Creo sinceramente que, por motivos ajenos al libro mismo, la edición castellana no ha tenido la suerte que se merecía. Por eso aprovecho con ilusión esta nueva oportunidad en un nuevo formato y, tal vez, en un nuevo clima. Sale sin más modificaciones que la corrección de algunas erratas. No tendría sentido intentar una especie de *remake* que reflejase la andadura de los años transcurridos. La verdad es que, aparte de que de ese modo el lector tendría en las manos «otro» libro, no he sentido en absoluto la necesidad de hacerlo.

El libro sigue reflejando lo que considero fundamental en la comprensión de un cristianismo vivo y atento a las justas exigencias de la cultura actual. Acaso porta en algunas expresiones un cierto optimismo exegético que hoy rebajaría algo; pero, en conjunto, tengo la impresión de que había logrado cristalizar y formular un puñado importante de intuiciones, barruntos y sospechas que trabajaban la sensibilidad ambiental de los cristianos más inquietos. Y he de confesar que abrigo la esperanza de que todavía pueda contribuir a prolongar el camino en esa dirección.

Además, ya no llega aislado. En esta misma Editorial ha aparecido entretanto (1986) *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, que tiene mucho de explicitación y prolongación de algunos temas aquí anunciados o simplemente esbozados. Y, sobre todo, espero no tardar mucho en poder ofrecer al lector el libro que quiere ser su verdadera continuación: *Recuperar la creación. Por una religión humana*. En él, sí, como el mismo título pretende sugerir, quisiera prolongar y ahondar de manera expresa tanto la intuición como el propósito que movieron al primero.

Santiago de Compostela
Fiestas del Apóstol, 1994

Introducción necesaria para un libro inactual

1. El problema

El mundo religioso atraviesa una época crítica que, como toda crisis, puede ser vivida en muchos registros: desde el callado abandono hasta la preocupación angustiada, desde la cruzada hasta la indiferencia. Puede también ser vivida —con independencia del propio talante emocional— en el registro de la lucidez: ver lo que pasa y a qué nivel, escudriñar quizá lo nuevo que se avecina a través de lo viejo que fenece. La crisis fue siempre, en efecto, ocasión de discernimiento: de ella puede salir la ruina, pero en ella puede también amanecer la salvación.

Porque una característica muy específica de las crisis es que dejan al descubierto los fundamentos. Al bambolearse y sacudirse la estructura, estallan de ordinario las formaciones superficiales, permitiendo ver los apoyos ocultos que las sustentaban. En terminología de Ortega¹, podríamos decir que al entrar en crisis las ideas se hacen patentes las *creencias*: cuando se conmueven los conocimientos, conceptos y opiniones que conscientemente manejamos —las ideas—, surge la conciencia de las creencias en que se alimentaban; es decir, surge la conciencia de aquellas convicciones profundas que se dan por sabidas y que, por eso, no se piensan conscientemente. Es justamente al producirse un terremoto y fallarnos el suelo debajo de

los pies cuando nos percatamos de que nuestro atrevernos a caminar descansa en la secreta convicción de que, al poner el pie en el camino, éste va a resistir y no permitirá que nos hundamos.

Puede suceder, además, que los fundamentos puestos al descubierto por la crisis resulten distintos de lo que espontáneamente se suponía. Las creencias no siempre responden con geométrica simetría a las ideas que andan por encima de ellas. Nunca se ignoró esto, y por eso, desde la aurora misma del pensamiento, se distinguió entre la esencia y la apariencia. Nuestro tiempo lo sabe todavía mejor: educado por los que Paul Ricoeur llamó los «maestros de la sospecha»², aprendió —a veces muy dolorosamente— que «lo profundo ama la máscara» (Nietzsche³), que los ideales sociales tienden a ocultar secretas explotaciones reales (Marx), que los comportamientos conscientes son muchas veces frutos encubiertos de mecanismos inconscientes (Freud).

En la teología, las cosas no suceden —ni tienen por qué suceder— diversamente. Desde que Dios entregó al hombre su Palabra, ésta quedó abierta al entrañable calor de la historia humana, pero también a sus servidumbres. Por eso la historia de la Palabra es muy viva y real: al traspasar las diversas épocas, se va configurando y encarnando en la común materia de que éstas están hechas. No, pues, en un mundo intangible y aparte, sino en el mundo cotidiano, amasado con el barro normal de la vida de los hombres: con sus conquistas y también con sus opresiones, con su impulso de libertad y con sus recaídas en la neurosis, con sus progresos y con sus regresiones...

La fe conserva siempre una conciencia muy viva de la trascendencia de la Palabra sobre todas y cada una de sus configuraciones concretas. Sabe que solamente en esas configuraciones es accesible al hombre, pero sabe también que toda configuración cierra al mismo tiempo que abre, oculta en el mismo instante de manifestar. Ninguna época

puede tener la pretensión de agotar el Evangelio ni de pronunciarlo en toda su pureza: hay siempre, fatalmente, dimensiones que resultan obturadas y, más grave aún, aspectos que resultan deformados.

Esas dimensiones y esos aspectos son, de ordinario, los lugares donde, por un lado, la *conciencia religiosa* comprende que debe autocriticarse en busca de una superación, y donde, por otro, la *crítica arreligiosa* concentra sus objeciones o sus ataques. Acaban, pues, coincidiendo en definitiva, aunque lo normal es que eso no se note a simple vista: en la superficie aparece únicamente el choque, el enfrentamiento. Para percatarse de la coincidencia resulta preciso bajar al fondo, allí donde echan sus comunes raíces las apariencias diversas.

Dicho de otro modo, muy cerca ya de nuestro propósito concreto: si en un momento dado, si con ocasión de una crisis religiosa, nos queremos orientar acerca de lo que realmente está pasando, es preciso abandonar el terreno de las *ideas* —ya sea en su aparente desmoronamiento interno, ya en su asalto por fuerzas externas— y bajar a las *creencias*, donde realmente se juegan las bazas decisivas del proceso. A lo mejor, de ese modo saltan delante de nuestro asombro coincidencias sorprendentes, acercamientos inesperados.

2. El propósito

Algo así quisiera hacer este libro. Y precisamente en un aspecto central del cristianismo: la vivencia por parte del hombre de la actitud fundamental de Dios con respecto a él. Lo que con esto se quiere indicar exactamente aparecerá más tarde con cierta claridad. Por ahora, baste con decir que nos referimos al modo hondo —a la creencia— como concebimos que Dios está internamente dispuesto de cara a nosotros; y, por consiguiente, cuál es el significado fundamental de la religión en nuestra vida. ¿Es Dios un juez

que da miedo, un legislador que dicta deberes..., o un padre que inspira confianza y promueve la vida? En definitiva: ¿se vive la religión como una carga o como una liberación?

Nuestro esfuerzo está, naturalmente, determinado por una concreta toma de postura frente a esta pregunta: la expresada en el mismo título del libro.

Parte de una convicción *de hecho*: la presencia de Dios en la vida y en la historia del hombre resulta, en muchísimos casos, vivida secretamente —a veces ni siquiera tan secretamente— bajo el modo del temor y del miedo. Dios habita el fondo de la común conciencia cristiana como una presencia exigente, que hace más incómoda la existencia y más pesada la vida, que impone obligaciones duras y difíciles, que puede manifestarse en castigos oscuros, dolorosos e inexplicables. En consecuencia, allá en el fondo de la conciencia de muchos cristianos parece despuntar muchas veces una especie de pesar secreto por la existencia de Dios, un deseo inconfesado de que el cristianismo no hubiera aparecido; parece que así se viviría más libre y más ligero: libre del peso que la religión supone para la espontaneidad de la vida.

Esa secreta convicción afecta a sustratos tan hondos de la conciencia colectiva, que es compartida incluso por aquellos que atacan al cristianismo. Quizá cabría afirmar que éste viene a ser el aspecto más común —si no el único común— de las diversas posiciones: Dios como rival, la religión como opresión del hombre, parecen constituir, de una forma o de otra, el motor definitivo de todo ataque al cristianismo o de todo abandono del mismo.

De ser cierto este diagnóstico, habría que concluir que la vivencia del cristianismo está padeciendo un largo y terrible equívoco que la distorsiona en su misma entraña. Porque nuestra hipótesis de trabajo o, mejor dicho, la intención del presente esfuerzo reflexivo consiste justamente

en mostrar que, si de algún modo se presenta Dios al cristiano, es como amor sin medida; si algo busca el cristianismo, es hacerle más ligero a la humanidad el peso de la existencia.

Pero esto, que, enunciado así, parece evidente y comunísimamente aceptado, supone nada menos —siempre, repito, que el diagnóstico sea acertado— que la necesidad urgente de una relectura global de la clave en que es vivido el cristianismo. Éste deberá ser liberado de la valencia negativa que lo contamina, para resaltar su honda y exclusiva positividad: cualquier traducción del Evangelio en clave de angustia o agravamiento de la situación existencial del hombre resulta falsa por ese solo hecho y debe, por lo mismo, ser revisada.

Esto no resulta fácil de aceptar cuando se llega a las aplicaciones concretas, pues es en ellas donde se nota el choque con la deformación. Y, por supuesto, mucho más difícil resulta el intento de reinterpretación global que desde ahí habría que realizar: ella sola constituiría todo un programa de hermenéutica teológica, nada espectacular seguramente, pero de muy sutil realización, porque, al moverse al nivel de las creencias, la distorsión afecta a casi todo y apenas se puede localizar en ninguna parte.

Con todo, ese programa debe ser realizado de algún modo. Sólo él podrá responder a la precisa necesidad de nuestro tiempo (a nuestro *kairós*, diríamos bíblicamente). De otra manera, se continuará deformando el núcleo mismo del mensaje evangélico. Lo que equivaldría a seguir generando angustia, sin-sentido y descontento dentro de la comunidad cristiana, al mismo tiempo que se cargaría cada vez más de razón y de argumentos a la crítica religiosa.

Pero ya se ve que una tarea de tal envergadura sólo puede ser llevada a cabo por el conjunto de la conciencia cristiana. Aquí deberemos contentarnos con tratar de abrir —más que nada por vía de insinuación y de sugerencia— el núcleo central desde donde aquella tarea podrá irradiar.

Por eso quisiéramos incluso distinguir con cuidado entre la punta de nuestra *intención* y el *diagnóstico* histórico en que la englobamos y del que nos valemos para esclarecerla. Aunque el diagnóstico fuera equivocado, la intención de fondo que quisiéramos desvelar —Dios como amor puro, gratuito y sin medida; el cristianismo como esencial y exclusiva liberación— tiene en sí suficiente densidad e importancia como para exigir ser considerada en sí misma. Está situada tan en el centro vital del cristianismo, que por fuerza todo intento de enfocarla más justamente induce consecuencias trascendentales para la vida cristiana.

3. El método

Será, pues, conveniente completar desde el principio esta declaración de intenciones con algunas precisiones metodológicas.

Empecemos repitiendo que no se trata primariamente de preguntar por las *ideas* que se puedan tener al respecto. Las ideas tienen su importancia, pero, en última instancia, no son ellas las que gobiernan la vida y dirigen la conducta. Las más de las veces son aprendidas superficialmente, y superficialmente reproducidas. Las convicciones profundas, en cambio, corren por cauces menos aparentes, pero mucho más eficaces. Es preciso investigar a nivel de *creencia*. Ésta se encuentra en el fondo, se da por supuesta y, de ordinario, ni siquiera aparece ante la pregunta directa. Hay que buscarla más en los efectos reales, en el estilo y en el tono de las vivencias, que en las afirmaciones explícitas. A veces será incluso preciso descubrirla *sub contrario*, es decir, en su misma (aparente) negación. Y habrá que esperar también que, de ordinario, sea común a la fe y a la incredulidad, pues forma justamente el suelo sobre el que ambas dialogan y se enfrentan.

Ya se ve que, en estas condiciones, si se quiere lograr algún fruto, será indispensable huir de cualquier tipo de

dialéctica teórica: la discusión se movería fatalmente en el terreno de las *ideas* expresas, y no podría escapar al módulo, más o menos disimulado, del «yo tengo más razón que tú». Entonces los niveles —ideas y creencias— acabarían mezclándose, sin convergencia posible, y la discusión quedaría definitivamente atascada, porque en esas circunstancias las razones no llegan a encontrarse entre sí, y al final cada bando sale más convencido de la propia postura. En eso no quisiéramos caer.

Un punto fundamental de partida consiste en que cada uno trate de situarse en la justa disposición subjetiva: escuchar el propio fondo y trasfondo vivencial, descubrir las raíces profundas de las convicciones expresas, llegar hasta los propios miedos y aspiraciones ocultos, poner al descubierto las intenciones inexpresas de las propias prácticas religiosas, hacer consciente el estilo vital de la propia relación con Dios... y confrontar todo eso con las reflexiones que nos vayan saliendo al paso, sobre todo con la *creencia* fundamental que el conjunto pretende traer a la clara luz de la conciencia.

Por su parte, la exposición se verá obligada a una mayor objetividad, pues precisará tratar también con las *ideas*. Aunque, auscultándolas con cierta malicia clínica, a fin de poner al descubierto la secreta enfermedad que las roe, tratará de descubrir en ellas los síntomas de la creencia. Y ya queda indicado que el procedimiento no vale sólo para las ideas directamente religiosas o teológicas: las ideas irreligiosas suelen esconder idéntico fundamento cuando se perfora su apariencia superficial.

La misma naturaleza del tema pide, en todo caso, huir en lo posible de cualquier sutileza dialéctica, para concentrarse en lo fundamental. De hecho, intentaremos reducir a lo imprescindible la tentación bibliográfica, conscientes de que el acopio de citas acabaría escondiendo las

líneas fundamentales del problema*. Más que convencer a base de argumentos, lo conveniente será proceder a base de perfilar aspectos que vayan sugiriendo la figura de la totalidad. El nivel a que pretendemos movernos está, generalmente, más acá de las teorías —lo que significa: más hondo y más elemental—. Cuanto más sencillas y «primeras» sean las razones que encontremos, más se acomodarán a su objeto. En definitiva, únicamente ellas podrán librarnos de la trampa de la discusión y dejar en franquía a nuestro espíritu para que pueda confrontarse libre y directamente con la nueva figura de la fe, que, a lo mejor, logra aflorar a través de un esfuerzo expositivo, afectado, eso sí, de una inevitable insuficiencia.

4. Lo inactual

Todo esto exige un tono y un vocabulario. Conviene confesar desde ahora mismo que se intentará no caer nunca en la ñoñería, pero que en ningún momento se evitará un lenguaje descaradamente —es decir, sincera y honestamente— creyente. Con lo cual, es más que probable que el libro se salga un poco de la actualidad —al menos, de la superficie de la actualidad—, que, de momento, pide y produce elaboraciones más prácticas, más eficaces, más pegadas a los problemas nuestros de cada día.

Es un precio que, personalmente, pagaré gustoso. No por desprecio —¿con qué motivo?— ni por descalificación —¿con qué derecho?— hacia ese tipo de escritos, que son en verdad necesarios; más aún, indispensables. Y un gallego, que ve el peso sangrante de los problemas que afectan a su tierra, sería el menos indicado para desconocerlo.

* En el texto no aparece más indicación que el número de la nota correspondiente. Para el lector interesado, las agrupamos todas ellas al final, con las referencias bibliográficas exactas de las citas o alusiones que vayan apareciendo en la lectura.

(Yo mismo he intentado en un libro anterior —*Teoloxía e Sociedade en Galicia*, ed. SEPT, Vigo 1974— aportar mi grano de arena). Pero pienso que una necesidad no excluye otras necesidades, y que, al lado de los problemas inmediatos, deben también tocarse alguna vez los otros: los que no se palpan, pero condicionan; los que no gritan, pero presionan en el silencio... El abordar éstos no significa concurrencia con aquéllos, sino colaboración, apoyada en el respeto por la riqueza «polifónica» (Bonhöffer) del hombre y por la múltiple demanda de la sociedad.

En todo caso, para mí escribirlo no ha sido un capricho, sino una necesidad: la de esclarecer hacia dentro y liberar hacia fuera intuiciones, presentimientos e ideas que llevaban mucho tiempo rondando mis preocupaciones íntimas y presentándose a menudo en las conversaciones. (De paso, quisiera agradecer aquí a tantos amigos y amigas que, en clases dialogantes, en conversaciones cordiales y hasta en celebraciones litúrgicas, contrastaron, corrigieron, animaron y enriquecieron gran parte de lo que aquí se dice). Si el libro consiguiera, al menos, proseguir por otros caminos y en un círculo más amplio ese diálogo, encontraría probablemente su mejor cometido.

5. Una confidencia

Concluido un libro, surge siempre una curiosa impresión: por un lado, se encuentra uno con que ha acabado diciendo muchas cosas en las que, en principio, no había pensado; pero, por otro, no queda nada seguro de haber dicho justamente aquello que quería decir. Lo que se gana en extensión, da la impresión de que se pierde en intensidad. Además, los demonios propios de todo oficio —las «deformaciones profesionales»— van cobrando poco a poco su precio: así, por ejemplo, este libro dejará probablemente la impresión de que, a medida que va avanzando, va asumiendo un aire más académico. Posiblemente, no ha per-

dido el corazón; pero bien podría suceder que le hubiera crecido demasiado la cabeza.

Espero que el lector sabrá disculpar. Con todo —y, en cierto modo, como pequeña compensación para él y como una especie de propio descargo de conciencia—, me he decidido a transcribir aquí la intuición central que estas páginas quisieran aclarar, tal como un día, ya bastante lejano, quedó plasmada en la nota privada, espontánea:

«Hace ya tiempo que me anda tentando la idea de ir dándole forma a la intuición de Dios como Padre, como puro amor y bondad. Estoy convencido de que ella puede —quizá deba— reconfigurar toda la teología: ofrece una nueva visión, una nueva perspectiva sobre todos los temas fundamentales.

Quizá fuese, además, el mejor modo de buscar hoy algo y de poder decirlo a los demás. No es el camino de las teorías el que podrá encontrar la salida a la situación actual, sino el de la experiencia, el de la vivencia: en ella es más fácil que todos nos encontremos; y, si aseguramos algo así en la Iglesia, no sería difícil ir elaborando la configuración teórica.

La religión se ve muchas veces cargada con un peso ajeno: experimentada como imposición más o menos represiva. Aparece como religión del deber, de la limitación de la existencia, de la exigencia que no permite descansar... Falso. El peso de la vida no es el peso de la religión, sino el de la existencia como tal. Es el ser hombre, el realizarse como persona, lo que resulta difícil (también tiene sus gozos...). Ser persona: he ahí la exigencia, la llamada hacia adelante, la tarea y la dureza de la libertad.

La religión viene, justamente, a hacer más llevadera la tarea. Ofrece la compañía del Señor, su amor, su apoyo, su promesa, su luz, su proyecto seguro... La persona religiosa tiene que hacer lo mismo que los demás —ser persona—, pero cuenta para ello con la alegría de una ayuda magnífica. La religión como Evangelio. Buena Noticia.

Ya se ve que todo lo que impida ver la religión como gracia, liberación, alegría..., constituye deformación o incluso 'blasfemia'. Dios tiene que aparecer siempre como 'cómplice', como apoyo, como ayuda... en la dura tarea de la vida. Ver su mano tendida como una carga para el hombre es realmente la gran perversión, el gran malentendido.

El cristiano no resta nada a los demás: les ofrece únicamente una ayuda; no trata de imponerles una carga: les echa una mano; no los condena: les ofrece una salvación; no los envidia: le da pena que carezcan de algo tan magnífico: no se les muestra agresivo, ni interesado, ni ansioso: se alegra con su posible felicidad, pero quisiera vérsela plena...

No hay, pues, nada duro que le sea impuesto al hombre por la religión: la dureza le viene de su propio ser hombre; la dureza es el lote de la existencia humana: libertad limitada. Nada trae la religión, sino ayuda, alivio, liberación para el hombre en esa situación.

Esa ayuda consiste, justamente, en una comunión personal, en un destino plenificante. La dureza de la vida es asumida en el seno feliz de un cálido y gran proyecto de felicidad, de salvación. Dios como amor que salva, como refugio seguro, como padre a quien se acude, como madre que cuida y que ama 'porque sí' (Fromm), como el que, en definitiva, hace que todo esté bien, en orden (P.L. Berger, *Rumor de ángeles*)⁴.

No culpabilidad. Dios es una mano tendida por nuestro exclusivo interés: nos hacemos daño a nosotros cuando no la cogemos; nos preparamos una trampa trágica, agudizando la dureza de la vida, cuando creemos hacerla más fácil. Dios sufre en su amor al ver que aquel que es amado rehúsa ser feliz. No podemos imaginarlo preparando un castigo, cuando lo único que pretende es regalar un don, crear una felicidad. El castigo es precisamente rehusar el don, privarse de la felicidad. El infierno como muerte, como 'nada'; no como castigo, como venganza...

Todo esto, que pertenece al orden de la construcción típica, del modelo ideal, se concreta y refuerza en la salvación histórica:

Jesús como don personificado, como amor salvador, como perdón sin límite, como defensa del pobre, como consuelo del dolor, como libertad de la opresión... *Euan-gel.lion* como buena noticia, anuncio de la salvación, seguridad en la vida, promesa en la oscuridad, defensa en la amenaza (Rm 8). Sacramentos como visibilización de la ayuda. Espíritu como ayuda en acto, transformante, creadora. Comunidad como lugar de la memoria, de la vivencia, del apoyo, de la continuidad...

Reinterpretar:

Existencia cristiana: tiene que serlo en clave de amor-ánimo, el más de la generosidad, la gratuidad del esfuerzo, las gracias por lo que cuesta, la confianza en la impotencia... Todo lo demás sería recaer en la 'ley' (Lutero).

Pecado: conciencia de la grandeza del don; pena por el amor no acogido, por la generosidad no correspondida. (Vale, pues, en el sentido positivo del que ama y tiene fe; pero no hay simetría para el que no ama, al que no se trata de cargar con una nueva desgracia ni de aumentarle el peso de su existencia: Dios alivia positivamente, pero no carga negativamente; eso lo hacemos nosotros trasponiéndole nuestras categorías, 'juridizando' sobre los demás —o sobre nosotros mismos— una dialéctica que sólo tiene sentido en el amor).

Existencia cristiana: la tarea humana como tal —no nuevos contenidos éticos, no nuevas exigencias...—, acogida en el ámbito gozoso del amor, que le añade una dimensión infinita, que le da una seguridad en el diagnóstico del proyecto, en la posibilidad de realizarlo».

Si esto queda claro, el desarrollo resulta sencillo y no ofrece mayor dificultad. El *capítulo primero* intentará explicar con más amplitud esa intuición fundamental, detallando su fundamentación y abriendo, en lo posible, sus

consecuencias. Los otros dos intentarán ser, al mismo tiempo, explicitación, contraste y confirmación del primero, desde dos perspectivas contrapuestas: el *segundo* confrontará aquella intuición con el problema del mal, tratando de mostrar cómo, bien planteado, lejos de contradecirla, la confirma e ilumina en profundidades insospechadas; finalmente, el *tercero* la abrirá ya en su manifestación más clara y gloriosa: la redención que nos llega en Jesús de Nazaret.

CAPÍTULO PRIMERO

EL CENTRO ES AMOR

A

Diagnosis de la actual situación opresiva

1. Principio: el amor, núcleo del cristianismo

«Dios es amor» (Jn 4,8.16). Esta frase perfora, cargada de misterio y de promesa, toda nuestra historia. A poca sensibilidad que se tenga, se comprende que en ella se está tocando el corazón mismo del cristianismo. Es una frase nuclear, irradiante. Ella sola sería capaz de mantener la esperanza en el mundo. Presentimos que en ella está la clave de todo: *hen kai pan*.

Si Dios es amor y si Dios es el origen, intuimos que el amor es, entonces, la esencia de la realidad, la última palabra de la comprensión, el criterio definitivo del juicio. Comprenderla sería justamente alcanzar el misterio del universo, encontrar la llave del sentido, llegar a la fuente de la vida.

Pero comprenderla es imposible. Atisbar su hondura significa, automáticamente, palpar su misterio. Es ahí donde puede radicar la tentación: el misterio desanima por inabarcable y, en el fondo, acaba disculpando. Solamente así se explica que esa frase, que debería traspasar una a una todas nuestras reflexiones, quedara —y quede— tan marginada.

Porque, si es evidente que comprenderla es imposible, también lo es que esforzarse por ahondar cada vez más en ella constituye la única consecuencia sensata. Únicamente en esa dirección podemos caminar cara al centro: todo lo demás equivale a perderse. En realidad, si admitimos esa afirmación, la teología no debiera ser otra cosa que el intento —gozoso, magnífico intento— de desentrañarla. Y, a fin de cuentas, la filosofía también. Dios es amor: la realidad es amor; ser hombre es tratar de vivir en el amor.

He ahí el mensaje del cristianismo. Y mensaje no simplemente deducido de las fuentes por un artificio lógico, sino expresa, múltiple e infatigablemente repetido por ellas: desde el resumen solemne y programático del Fundador Jesús —«en estos dos mandamientos consisten la Ley y los Profetas» (Mt 22,40)—, pasando por la proclamación entusiasta de San Pablo —«la más grande es el amor...» (1 Cor 13,13)—, hasta las consecuencias sobrecogedoras de San Juan.

Éste supo abrirnos el acceso a la experiencia más íntima del Maestro, situándonos en el camino justo. En un largo itinerario reflexivo, alimentado por una honda y cálida vivencia, empezó magistralmente una tarea que nunca debiéramos haber descuidado. En él está ya iniciado todo: el amor, origen de la realidad, motivo de la salvación, medio de la comunión, fuente de la actividad, criterio de la vida... No se trata de hacer ahora su exégesis. Pero citemos siquiera un texto cuya fuerza simbólica y cuyo calor humano dejan entrever magníficamente la fuerza irradiante de aquella afirmación central:

«Hijos, no amemos con palabras y de boquilla, sino con obras y de verdad. De este modo sabremos que estamos de parte de la verdad y podremos apaciguar ante Dios nuestro corazón; y eso, aunque nuestro corazón nos condene, pues Dios es más grande que nuestro corazón, y lo sabe todo» (1 Jn 3,18-20).

Basta con dejarse ganar un poco por el espíritu de estas palabras para presentir su fuerza transformadora, para convencerse de que, si de verdad hubieran estado vivas en la conciencia de la comunidad y en la reflexión de la fe, el cristianismo tendría que presentarse con otro aspecto, hablar con otro estilo, vivir con otro calor.

2. Hechos: el cristianismo vivido —y rechazado— como opresión

Porque la verdad es que el cristianismo se presenta de modo muy diferente del que consideraciones y «recuerdos» de este tipo pudieran hacer esperar. La famosa frase de Nietzsche —aquella antena tan casi neuróticamente sensible como casi siempre certera— lo expresa bien: los cristianos tienen poca cara de redimidos. Parece existir, en efecto, un sutil velo de tristeza que se extiende desde el interior de nuestras iglesias hasta el estilo normal de los cristianos. La mayoría de los «de fuera» parecen de acuerdo en considerar al cristianismo como una «carga» bastante pesada, y la mayoría de los cristianos parecen consentir tácitamente con el diagnóstico. Además, los hechos parecen ir por el mismo camino.

a) *El fenómeno en los creyentes*

Ahí está toda esa constelación de *fenómenos neuróticos* que, centrados alrededor de los escrúpulos, tienden a acompañar, como una sombra triste, a la vivencia religiosa. Desde luego, conviene descontar todo un sustrato puramente psicológico, que predispone a determinadas personas, y a determinadas edades, para este tipo de fenómenos. Pero algo debe de haber en la vivencia religiosa corriente para que se muestre como caldo de cultivo tan propicio. La angustia, más o menos disimulada, ante Dios, el temor al castigo-infierno, la conformación nimiamente moralizante de la vida, que convierte a la conciencia en un guar-

dián implacable, vigilante día y noche... tienden a alimentar continuamente la raíz del escrúpulo —planta que más bien debiera tender a agostarse en la liberadora presencia del amor de Dios.

Esto apunta a que la misma *espiritualidad normal* está también infectada por el mal. Demasiado juridicismo, demasiado temor, demasiada falta de espontaneidad y de alegría en la relación con Dios. Mire, si no, cada uno para sí mismo: qué significan para él la confesión, la obligación de oír misa y, en general, el cumplir con las obligaciones; qué supone en su vida la posibilidad de salvación-condenación; cómo vive los mandamientos, qué cariz afectivo reviste para él la moral cristiana... Difícilmente escaparemos a la impresión de que todo esto, que es pura gracia, puro salir de Dios a nuestro encuentro para potenciarnos y aligerarnos la vida, está siendo vivenciado como un pesado haz sobre las espaldas, como una fastidiosa retahíla de estorbos que entorpecen y nublan nuestro caminar.

Y las cosas casi nunca suceden por casualidad. Si tal es la espiritualidad espontánea, tal debe de ser —grado más, grado menos— la *predicación* de que se alimenta. La predicación, a su vez, resulta siempre un termómetro preciso de la *teología*: de ella recibe los temas y las pautas; en ella busca la orientación; ella constituye —en el recuerdo de los estudios y en la lectura ocasional o sistemática— el permanente *feed-back* de que se va alimentando.

Resulta así —aunque quizá esto se haya aligerado en los últimos tiempos— que un estilo tristón y negativo impregna totalmente la atmósfera religiosa que respiramos, filtrando todas nuestras vivencias, coloreando todas nuestras actividades y marcando el estilo profundo de nuestras vidas; constituyendo, en definitiva, la matriz hermenéutica desde la que vamos interpretando la presencia —o la ausencia— de Dios en la historia y desde la que leemos la misma Sagrada Escritura. Con lo cual se establece, fatal-

mente, una especie de círculo vicioso: seleccionamos en la revelación, sin advertirlo, aquellos datos o expresiones que confirman la actual situación, y nos volvemos ciegos para aquellos otros —en realidad el núcleo más vivo y definidor— que podrían romperla en pedazos, abriendo una nueva, justa, reconfortante, liberadora perspectiva.

De este modo, «doctrinas» como la tan extendida de la predestinación, la concepción jurídica de la Redención, la versión ingenua, cruel y legalista del pecado original (¡qué consecuencias no ha tenido, tiene y seguirá seguramente teniendo la visión de la existencia humana concreta como duro castigo por una falta que uno no ha cometido...!) siguen dominando el trasfondo de la vivencia espontánea, y muchas veces de la misma reflexión teológica. (Lo que esto significa quizá se pueda comprender mejor cuando veamos por dónde podría ir orientándose una visión más positiva).

Como reflejo de todo esto —y acaso, en gran medida, como consecuencia— cabría interpretar la *situación institucional* de la Iglesia. Al tener que organizarse en la historia y defenderse en el mundo, la Iglesia se contaminó por fuerza —nunca faltaron, por lo demás, teóricos que se lo justificaran— con la dialéctica del *poder*, a costa de la del *servicio*. Con ello la conciencia de los fieles se fue «educando» en un ambiente de dominio, de imposición, de obligación. La Iglesia acudió cada vez más a la constricción social, a hacer sentir el peso de su importancia y la importancia de su poder. Ahora bien, algo tan poderoso, tan obligatorio, con tantas facultades y atribuciones, fue creando necesariamente una imagen en el subconsciente colectivo. Esa imagen, que es, en muchos aspectos, la imagen invertida de Dios tal como se nos apareció en Jesús de Nazaret, va emergiendo después hacia arriba, contaminando los diversos niveles de la conciencia religiosa.

Así se cierra un círculo verdaderamente demoníaco, en el que se ahoga la conciencia inicial, viva y gloriosa

de la «buena noticia» (*eu-angelion*), degenerando, poco a poco, en un auténtico *dis-angelion*, es decir, en la «mala noticia» de una religión triste y desilusionada, cuando no opresora.

b) *El fenómeno en los no creyentes*

Curiosamente, las posturas antirreligiosas ofrecen una clara contraprueba de la verdad de este diagnóstico. En la crisis religiosa se entrecruzan, desde luego, muchos y muy variados motivos. Sería pretencioso querer dar una explicación que los abarcara todos. Pero quizá no lo sea tanto afirmar que existe un denominador común —o casi común— a todos ellos: concebir a Dios como rival del hombre. Como rival avasallador por su prepotencia y terrible por su omnipresencia.

La ascunción fundamental parece ser ésta: si Dios existiera, el hombre no podría desarrollar sus capacidades; se sentiría dominado, juzgado, coartado... Desde el nacimiento de la era moderna, parece correr por los surcos más hondos de la (sub)consciencia occidental la oscura convicción de que Dios es una enorme presencia opresiva, que resulta preciso eliminar para que el hombre pueda crecer libremente y expandirse sin trabas al sol de la vida y del progreso.

La *Ilustración* dio por supuesto que para ser racional era preciso liberarse de la fe y, para ser libre, eliminar los mandamientos. *Nietzsche* identificó la religión con el sentimiento de los esclavos y proclamó que la muerte de Dios es la condición para acceder a la gloriosa plenitud del superhombre⁵. *Feuerbach* lo declaró el gran vampiro, que alimenta su grandeza a costa de chuparle al hombre la riqueza infinita de su género.

*
**

«Debemos observar aquí —y este fenómeno es muy notable, porque caracteriza la esencia más íntima de la

religión— que cuanto más humana es la esencia de Dios, aparentemente tanto más grande es la diferencia entre él y el hombre; es decir, tanto más se niega en la reflexión sobre la religión, en la teología, la identidad, la unidad del ser humano y divino, y tanto más se rebaja lo humano tal como es objeto de la conciencia del hombre (...).

Para enriquecer a Dios debe empobrecerse el hombre; para que Dios sea todo, debe el hombre ser nada»

L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975, p. 73.

«Porque ya sabéis lo generoso que fue nuestro Señor Jesucristo: siendo rico, se hizo pobre por vosotros, para enriqueceros con su pobreza»

SAN PABLO, 2 Corintios 8,9.

*
**

Marx introdujo en amplias zonas de la conciencia mundial la convicción de que para construir una ciudad verdaderamente humana había que eliminar de raíz la alienante hipoteca religiosa. Y *Freud*, por su parte, divulgó la creencia de que la fe en Dios es la gran ilusión que mantiene a la humanidad en una inmadurez infantil.

Basta un contacto superficial con la cultura moderna y contemporánea para advertir cuán profundamente está toda ella empapada de estas ideas, continuamente repetidas y combinadas de mil maneras y con mil acentos diferentes. El trasfondo resulta siempre el mismo: Dios es instintivamente rechazado como una carga negativa para la existencia: porque no deja *ser* (en las formas más elevadas del ateísmo) o porque no deja *disfrutar* (en las formas más vulgares del mismo). Dios es la «mirada» sartriana, fría e implacable, que clava al hombre, como a un insecto, en su angustia impotente; es el «moralismo» gideano o neonietzscheano, que priva al hombre de los «alimentos terrestres» o del «éxtasis» dionisiaco.

Evidentemente, sería ingenuo e injusto cargar, sin más, en el «debe» de la religión tal estado de cosas. Pero es innegable que la imagen de Dios que en ella se trasluce tuvo que determinar en gran medida las razones de su rechazo. Resulta muy significativo a este respecto el índice de la obra —la más precisa y ambiciosa, en este terreno, de los últimos tiempos— que sobre *El ateísmo contemporáneo* dirigió Giulio Girardi⁶. Bajo el epígrafe «crítica de la religión» se enumera una lista de auténticas barbaridades y acusaciones contra dicha religión: absurda; colonialismo; contra las ciencias; contra la libertad; contra el progreso; contra la responsabilidad; contra el sentido crítico; criminalidad; debilidad; dogmatismo; egoísmo; engaño; escisión de la personalidad; esclavitud; explotación; fanatismo; farsa; fatalismo; frustración; hipocresía; infravaloración del hombre; individualismo; ineficacia; intolerancia; misantropía; opio; oscurantismo; pacto con el imperialismo; para mujeres (!); patológica; racismo; reaccionaria; represiva; sin apertura; superstición...

Ya se sabe que la maledicencia tiene lengua larga y que el culpar a los demás «non ten cancelas (= cercas)»; pero algún fundamento debe de ofrecer la vivencia normal de la religión cuando la crítica encuentra en ella tantos agarraderos y se recubre automáticamente de un tinte tan negativo. Una religión vivida en otra clave —en la clave auténtica del amor liberador— proyectaría una imagen muy distinta, que no eliminaría, desde luego, toda crítica, pero que ciertamente le impondría un tono diverso, no tan universal y unívocamente vencido hacia una valoración negra y opresiva de lo religioso.

3. Urgencia de superar la contradicción

En todo caso, aparece bien claro el tremendo desajuste que se abre entre la promesa magnífica del inicial «Dios es amor» y la vivencia concreta en que dicha promesa suele

traducirse. Las consecuencias, incluso para un análisis tan rápido y elemental como el que acabamos de hacer, son de tal trascendencia que se impone con urgencia buscar una salida.

Evidentemente, el desajuste tiene que nacer de raíces muy hondas. Más aún: es claro que, en definitiva, en esa contradicción se refleja el drama constitutivo que nosotros somos, siempre presionados entre el amor y el poder, entre la confianza y la angustia. Por eso, no cabe esperar una solución total, sino, simplemente, clarificar en lo posible la situación, a fin de que la palabra de Dios encuentre el camino más expedito para hacer valer su significado liberador, y para que nuestro esfuerzo camine con una más certera orientación.

a) *El gran equívoco de fondo*

En este sentido, puede resultar importante poner al descubierto un equívoco que, a mi parecer, está envenenando toda la cuestión. En efecto, gran parte de la negatividad con que la religión aparece gravada nace de una confusión tan sutil como pertinaz: *se carga en el «debe» de la religión, como si fuera impuesto por ella, lo que es simplemente el peso de la existencia*. Parece como si ella impusiera el sufrimiento, hiciera más dura y difícil la vida y prescribiera nuevas obligaciones, cuando en realidad todo eso es fruto normal de nuestra existencia finita, de nuestra libertad condicionada.

Ser hombre resulta muy duro. Rota la estrechez de la vida instintiva, el animal humano se abre a la plenitud sin límites del mundo. Pero, por eso mismo, pierde también la redonda seguridad del instinto y debe afrontar la ardua aventura de la libertad. La adaptación del animal a su entorno lo limita de raíz, como la órbita al astro; pero, como el astro, su vida es, desde el comienzo, una ecuación perfectamente resuelta. El hombre, en cambio, es siempre un «problema irresuelto» (P. Ricoeur)⁷, oprimido por la

misma grandeza de una vida que tiene que inventar a cada instante y construir a pulso. Los existencialistas lo vieron «condenado a la libertad»⁸. Nietzsche lo calificó de «animal enfermo»⁹. Los mitos de todos los tiempos reflejan la angustia de la libertad en los relatos de la «caída original» y de la «expulsión del paraíso».

El hombre tiene que integrar en la regla de la libertad la pulsión desordenada del instinto; tiene que soportar los conflictos íntimos y las contradicciones sociales; tiene que vivir dolorosamente dividido entre la aspiración ideal y la posibilidad real, entre lo que hace y lo que sabe que debería hacer. Esto genera angustia, hace sentir el peso de la responsabilidad y convierte la vida en un problema, y la existencia en una carga.

Pero, de suyo, todo ello no tiene nada que ver con la religión: es, ni más ni menos, el problema de ser hombre, de realizarse como persona, de construirse en la libertad; es, si se quiere, el nivel *ético*, que —con su peso y su grandeza— alcanza la vida en el hombre. Pero en modo alguno viene impuesto por la religión.

Concretándonos ya en nuestro caso, yo desafiaría al lector a que encontrara una sola dimensión en la que, sobre este peso de la existencia, el Evangelio imponga una carga supletoria. Aquello que en el Evangelio aparece como *exigencia* consiste, todo lo más, en urgirnos lo que debemos hacer como hombres; incluso aquello que pudiera parecer más extraño o más duro, como el amor a los enemigos. Justamente esto queremos decir cuando afirmamos que el Evangelio no es un ética, y eso mismo quiere significar la propia ética cuando reivindica su autonomía.

Nos encontramos en un punto nodal. Desde aquí se vislumbra ya el significado exacto de la afirmación de que el Evangelio sólo puede ser pura gracia: una vez comprendido el tremendo dramatismo de la esencia misma del hombre, sería monstruoso pensar que Dios pueda entrar en la historia precisamente para agravar su situación. Re-

sulta evidente que, si un Dios que se define como puro amor, entra, tendrá que hacerlo con el único propósito de ayudar.

b) *La razón del equívoco*

Pero entonces salta la pregunta: ¿cómo es posible un malentendido tan grave, tan universal y tan constante? Pues no se trata de que estemos analizando un fenómeno peculiar de nuestro tiempo. Antes hemos aludido a los mitos del paraíso y de la caída; pues bien, ya en ellos aparece la expulsión referida a la divinidad y concebida como castigo.

Evidentemente, existe una afinidad profunda que lleva a la confusión de los dos temas, pero que, quizá por eso mismo, nos puede indicar el camino de su justa aproximación. El dramatismo de la existencia fue siempre el gran catalizador del tema ético para el hombre. Y en la ética, al tocar el fundamento incondicional de su libertad, el hombre experimenta la proximidad de lo divino: desde perspectivas muy diferentes y con diversos propósitos, la filosofía moderna —desde Spinoza hasta Kant, desde Kierkegaard hasta Blondel— no deja lugar a dudas sobre este punto. En las posibilidades extremas de su existencia, Dios se le aparece al hombre —por lo menos al hombre religioso— como promesa y como garantía, como exigencia y como llamada a una grandeza infinita.

De hecho, si el hombre pudiera realizarse en la pura espontaneidad de una libertad incondicionada, no habría problema: Dios aparecería como el fin perfecto del ser ético del hombre, como la conciencia clara de una comunión infinita, como la seguridad de una felicidad sin término.

Desgraciadamente, las cosas no suceden así: la grandeza de lo ético, al tener que ser mediada por el esfuerzo duro, menesteroso y siempre deficiente de una libertad intrínsecamente limitada, resulta forzosamente ambigua. En el meollo mismo de esa grandeza surge constantemente

la miseria radical del hombre: en forma de angustia o de culpa, de prepotencia o de tragedia, el ser humano se siente continua y decisivamente amenazado.

*
**

«Ya se habrá adivinado lo que pasa con todo esto y bajo el velo de todo esto: esta tendencia a torturarse a sí mismo, esta crueldad contra sí mismo del animal hombre, introducida en su vida interior, retirándose con espanto de su individualidad, encerrada en el 'Estado' para ser domesticada, y que inventó la mala conciencia para hacerse daño, desde que la vía natural de este deseo de hacer el mal le fue cortada; este hombre de la mala conciencia se ha apoderado de la hipótesis religiosa para llevar su propio suplicio a un espantoso grado de dureza y de agudeza. Una obligación con 'Dios': este pensamiento se convirtió para él en un instrumento de tortura. Tomó de Dios los últimos contrastes que pudo imaginar a sus propios instintos animales invencibles, transmutó estos instintos mismos en faltas hacia Dios (hostilidad, rebelión, revuelta contra el 'señor', el 'padre', el antepasado y el principio del mundo), se plantó en el justo medio de la antítesis entre 'Dios' y el 'diablo', lanzó fuera de sí mismo todas las negaciones, todo lo que le llevó a negarse a sí mismo, a negar la Naturaleza, lo natural, la realidad de su ser, para hacer de él la afirmación de algo real, vivo, verdadero, Dios, Dios santo, Dios justo, Dios verdugo, el más allá, el suplicio infinito, el infierno, la grandeza incommensurable del castigo y de la falta»

F. NIETZSCHE, *Genealogía de la Moral*, II, 22
(Obras Completas, III,
Buenos Aires 1961, p. 638).

*
**

Por eso el «miedo a la libertad» —cuyos estragos recientes pusieron al descubierto la Escuela de Frankfurt y, de modo muy especial, Erich Fromm¹⁰— constituye una constante en la historia.

Pues bien, es ahí, en esa ambigüedad radical e insuperable, donde se origina la confusión. La angustia tiende a exteriorizarse y objetivarse; el dramatismo interno se traduce en drama externo; el peso de la propia responsabilidad se proyecta en poderes ajenos...: el miedo a la libertad se convierte en miedo a Dios, y a partir de ahí todo resulta trastocado. La promesa se convierte en amenaza, la llamada en imposición, la existencia en castigo, el Evangelio en ley.

c) *La superación del equívoco*

Pero, una vez descubierta la trampa y comprendido el verdadero sentido de la situación, se impone iniciar un proceso de reconversión, rompiendo el maleficio de la vivencia negativa del cristianismo e instaurando una hermenéutica correcta que libere su dinamismo positivo.

Como resumen de lo hasta aquí dicho, y como transición a la nueva tarea, puede ayudar un ejemplo muy elemental, pero, quizá por eso mismo, hondo y significativo.

Supongamos que un grupo de personas está debatiéndose peligrosamente en las aguas de un naufragio (recuérdese que Ortega habla del dramatismo de la vida como de un «naufragio en la circunstancia»)¹¹. Supongamos que alguien, desde la orilla, les ofrece su ayuda, dándoles ánimos, indicándoles los mejores lugares hacia donde nadar, lanzándoles cuerdas o cualesquiera otros objetos flotantes, tratando de echarles una mano, y llegando incluso a arrojarse al agua, jugándose la vida por ellos, ayudándoles en el centro mismo del peligro y mostrándoles prácticamente el mejor camino para salir de él. Entonces puede suceder que algunos comprendan el gesto: siguiendo sus indicaciones, aceptan la ayuda y se ponen a salvo. Pero puede suceder también que otros reaccionen negativamente: a lo mejor se trata de una trampa o, simplemente, de un fantasma proyectado por la propia angustia; incluso, más su-

tilmente, lo extraño de la situación, unido al cansancio de la brega, puede poner a los naufragos en tal estado que les resulte más cómodo dejarse tragar por la letal atracción del agua, y ver en la llamada a la continuación del esfuerzo y en las ayudas para salir del peligro una carga insoportable o una cruel exigencia. (Los aficionados a los mitos saben que esto no es tan inverosímil, y reconocerán aquí el motivo fundamental de los episodios homéricos de Circe y las sirenas).

Supongamos, finalmente, que nosotros —un «nosotros» que, como en la *Fenomenología* de Hegel, comprende el fondo de las cosas— contemplamos la escena. Nos resultará claro que ese alguien que ofrece su ayuda tiene la exclusiva intención de salvar a los que están en peligro: nos parecería, por ejemplo, monstruoso que, porque alguno no aceptase su mano, él, en castigo, lo hundiera más en el agua o le pisara los dedos cada vez que intentase alcanzar la orilla. Resulta igualmente claro que todo cuanto hace o deja de hacer tiene un significado positivo, y como tal debe ser interpretado, debiendo rechazarse como desagradecida y ofensiva toda tentación de interpretar como carga adicional sus gestos, o incluso de hacerle responsable de lo negativo de la situación.

Los ejemplos, ya se sabe, cojean siempre por muchas partes; y, cuando Dios anda por medio, casi parece ilícito emplearlos. No obstante —como la proliferación de «parábolas» en la «Filosofía de la Religión» de la Escuela de Oxford¹² y el interés por lo narrativo en la teología reciente parecen demostrarlo—, no resulta fácil prescindir de ellos, y, desde luego, con todas sus deficiencias, pueden prestar muy buenos servicios.

Para nuestro tema, la aplicación es clara: necesidad de romper, como una auténtica perversión, con toda interpretación negativa del cristianismo, y sacar a la luz, como único significado legítimo y verdadero, su valencia exclusivamente positiva.

*
**

«Comprendo mal a los activistas que no quieren comprender a Dios más que en sus propias obras y que, en cierta manera, creen probarlo con ellas a los ateos, pero que desconfían de su fuero interno, hasta el punto de ignorar la parte de Dios en su verdadera existencia, como si no fuera Él su sustento, sino ellos el sustento de Dios, ese indigente absoluto que esperaría del hombre una sombra de realidad.

En la derelicción, mi experiencia ha sido totalmente contraria: ha sido la de la mano que, allá en el fondo, impide que el ser caiga más abajo; y esta mano es él mismo, el abismo de su oscuridad impenetrable, de su incomprensión irreductible de sí: pero sabe que por este abismo está, al menos, sostenido; y esta paradoja le hace esperar, aun cuando aparentemente no pueda salir del abismo. Ha sido una revelación formidable.

Yo les he hablado a muchos deportados de su experiencia en estos momentos de desfondamiento abisal, cuando parecería que el rechazo y la blasfemia eran las únicas actitudes últimas, o incluso la postración sin mirada ni palabra, la postura caída, que es ya una nada. Ahora bien, en ellos, como en mí, he encontrado la imagen de la Mano salvadora.

*¡Qué hermosa es y cuántas cosas nos enseña sobre la presencia de Dios esta imagen de los frescos románicos...!
¡Y cuántas cosas sobre el dolor y la muerte, sobre los extremos de la condición humana...! En estos extremos, de una manera que le es muchas veces incomprendible, el hombre experimenta a Dios»*

P. EMMANUEL, *La vie terrestre*,
Paris 1976, pp. 26-27.

*
**

Conviene, además, deshacer un malentendido bastante habitual. Que la aplicación a Dios del ejemplo sea, por fuerza, muy deficiente, no debe traducirse en un recorte

de la fuerza de su significación positiva. Todo lo contrario. El dinamismo más cierto y más íntimo de la experiencia cristiana indica que el misterio de Dios en su relación con el hombre, lejos de abrir un espacio oscuro de temor, se vence siempre por el lado del amor y se traduce, infaliblemente, en un mayor bien y en una más firme esperanza para el hombre. De modo que ya no se trata solamente de que *toda interpretación en sentido negativo de cualquier elemento cristiano sea, por eso mismo, falsa*, sino de algo todavía más hondo: *cuanto más positiva resulte una interpretación, tanto más acorde será con el auténtico espíritu del cristianismo*.

Basta el contraste inmediato de esta afirmación con el estilo normal de nuestra comprensión cristiana para percatarse de la inmensa tarea hermenéutica de reinterpretación que implicaría el tomarla en serio. Por eso, aun dentro de los modestos límites de nuestro propósito, será conveniente proceder por pasos graduales.

4. El germinar de los caminos de la superación

Para empezar, quizás ayude una mirada a la situación real. Cabe esperar que el dinamismo objetivo de la vida religiosa, con ese certero instinto que anima el profundo discurrir de toda vida, refleje de algún modo ese contraste y preanuncie una posible vía de salida.

En este sentido, pueden resultar muy significativos algunos rasgos de la actual situación de crisis. Sería ingenuo interpretar ésta, unívocamente, como un puro crecimiento o como una limpia promesa de reinterpretación positiva: la crisis es crisis precisamente porque es ambigua. Pero sería también injustificado pesimismo ver en ella una exclusiva negatividad. Renunciando expresamente a abarcar *todo* el dinamismo de la crisis, creo, no obstante, que resulta muy legítimo discernir en él *un* vector que apunta en la dirección de nuestra búsqueda. En la manera de

desarrollarse la crisis eclesial, algo indica con claridad que en la conciencia colectiva actúa la reacción contra un estado de cosas que se intuye injusto. E injusto, precisamente, en el sentido indicado.

En el fenómeno, tan generalizado, de la búsqueda de una *nueva moral* intervienen, desde luego, muchos factores, y no todos legítimos, como los defensores de la «tradición» denuncian con energía y como cualquiera puede comprobar por sí mismo. Pero sería negar la evidencia no reconocer que está también presente una protesta contra un moralismo seco, sin calor, obsesivamente prisionero del aspecto negativo de la prohibición, sordo a la llamada positiva y ciego a la intención liberadora, que es el único fin auténtico del imperativo moral. Lo mismo cabe decir de la tantas veces lamentada falta de *sentido del pecado*: una parte considerable hay que atribuirla a la reacción contra una interpretación del mismo como un tabú, cargado de angustia y protegido por una encogida atmósfera de represión y de castigo.

El fenómeno se muestra todavía con más claridad en la sorprendente fuerza de arrastre —no anulada, sin más, en su significatividad por las posibles inconsecuencias prácticas— que reviste hoy la *llamada del amor a los demás*. Llamada presente, no sólo en la teología, ampliamente preocupada por la «identidad entre el amor a Dios y el amor al prójimo» (K. Rahner)¹³, sino en las diversas y activas ideologías de liberación, que, incluso en sus formas más radicales, no pueden ocultar su carácter de «disfraces del amor». La misma crecida de la *valoración de la sexualidad* en la Iglesia apunta a la percepción de los valores de comunión, liberación y plenitud presentes en el anuncio evangélico.

Quizá más elocuente resulte aún el evidente «*taponamiento*» de ciertos dogmas —pecado original, purgatorio, infierno...— en la conciencia eclesial. No se trata, normalmente, de su negación: lo que se trasluce es más

bien la sospecha de que la versión que de ellos se da —o se maneja, al menos— no está en consonancia con el Dios del amor revelado en Cristo. No se niegan; simplemente, no encuentran lugar coherente en la vivencia personal del cristianismo.

Y también aquí aparece la contraprueba. A esta especie de deshielo en la conciencia creyente responde un proceso paralelo en la increyente. El paso de un *anti-teísmo* combativo a un *a-teísmo* más pacífico encierra, desde luego, muchos significados; pero uno de ellos bien puede ser el presentimiento de lo que pudiéramos llamar la «agonía del inquisidor» en la parte más consciente del teísmo: a una fe menos angustiada y, por lo mismo, más libre y más fraternal, le responde espontáneamente una increencia más pacífica y respetuosa.

En todo caso, resulta hoy innegable un claro proceso de *desdogmatización del ateísmo*. Pues, aunque en algunos puntos aparecen rebrotes marcadamente dogmáticos, como en ciertas formas de estructuralismo o de neopositivismo, tales rebrotes revisten un aspecto más bien transitorio y marginal. La corriente más honda y constante del pensamiento ofrece un frente de estilo abierto y dialogante. Qué va a salir de la moda estructuralista, es algo que aún no se ve muy bien; pero la evolución de la filosofía analítica en el campo religioso —prefigurada y simbolizada en el paso del «primero» al «segundo» Wittgenstein— y la de la misma filosofía marxista resultan bien aleccionadoras. En esta última, el símbolo adquiere un relieve sorprendente: dejando ya el avance que supuso el paso «del anatema al diálogo» (R. Garaudy)¹⁴, hay dos hechos que hablan por sí mismos. El primero es la existencia de «cristianos por el socialismo», que en el mismo desgarbo del título, clarísimamente provisional en cuanto se lee con un mínimo de perspectiva, está proclamando que algo muy hondo se mueve entre dos mundos que parecían irreconciliables del todo. El segundo es el fenómeno «Jesús para

ateos», como reza el título de un famoso libro del marxista Milan Machovec¹⁵; título que, al expresar una reivindicación, sea cual sea el contenido concreto de su interpretación, resulta, por sí mismo, más expresivo que muchos discursos.

Finalmente, la reemergencia inexpressa de la conciencia de lo Absoluto en el seno mismo de los grandes movimientos históricos que proclaman su negación expresa —las que Paul Tillich¹⁶ denominó *cuasi-religiones*: nacionalismo, socialismo, humanismo liberal— señala un punto de fusión de máxima trascendencia. Los resultados, por la hondura y amplitud de las fuerzas en juego, son totalmente imprevisibles; pero no dejan duda sobre una cosa: que el sustrato en que hoy se apoyan las grandes concepciones que configuran la historia de la humanidad no tiene nada de estático, sino que se encuentra en radical proceso de cambio.

A ese sustrato apuntan precisamente nuestras reflexiones. El constatar con certeza que se mueve, abre paso a la esperanza de una renovación positiva. El constatar que el movimiento acontece sobre todo a ese nivel, nos alerta sobre su ambigüedad. La situación es, efectivamente —de ahí partíamos—, crítica: puede tener salida, pero esa salida no es un dato, sino un desafío y, en el mejor de los casos, una tarea a realizar en la esperanza.

B

Hacia una reinterpretación liberadora

La ambigüedad puede tener consecuencias funestas. La conmoción de la «creencia» (en el sentido orteguiano indicado en la introducción) puede ser interpretada como una conmoción de la fe misma. La falta de claridad hace resaltar el aspecto negativo: en la fuerza que empuja desde abajo, rompiendo costras y deshaciendo estructuras, solamente se percibe la destrucción de lo antiguo. En el límite, puede sobrevenir una psicosis de «descomposición del catolicismo», según reza el título de un conocido libro de Louis Bouyer¹⁷.

Parece, pues, que ya no basta con el acercamiento indirecto a nuestro tema. Se impone procurar directamente la claridad, buscar la figura en todo lo que se prefigura, seguir la llamada a una nueva configuración de la creencia. En lugar de la descomposición del catolicismo, quizá se perfila entonces ante nosotros el «fin del cristianismo convencional» (Van de Pol¹⁸), como promesa de un cristianismo más libre, personal y positivo. Promesa siempre insegura y continuamente amenazada por la recaída, pero que, en todo caso, abre un camino y muestra lo ineludible de la tarea.

Esa tarea de reinterpretación directa a partir de la nueva base entrevista va a ser, evidentemente, larga y difícil: al ser una relectura del conjunto, no sólo deberá

abarcar un gran número de temas, sino que, además, deberá moverse a muy diversos niveles. Los datos a tener en cuenta son muchos, y resulta de vital importancia mantener la continuidad con el fondo de la tradición. Ya se ve que a lo más que se puede aspirar aquí es a conseguir una perspectiva y a dar, si acaso, algún primer paso elemental.

Para abordar el tema, importa sobremanera clarificar los presupuestos y poner al descubierto los criterios que deben dirigir el esfuerzo de reinterpretación. Es lo que vamos a intentar para finalizar este primer capítulo.

1. Dos presupuestos fundamentales

a) *Dialéctica indicativo-imperativo*

aa) Significado

El cristianismo es, antes que nada, anuncio de un acontecimiento: de algo acaecido, por iniciativa divina, en favor del hombre. Y *por eso* es también llamada; llamada a apropiarse libre y responsablemente del fruto de ese acontecimiento. El gozo del anuncio —*indicativo*— se prolonga con toda naturalidad en la llamada —*imperativo*— a vivir lo anunciado: eso significa fundamentalmente la estructura indicativo-imperativo. Se trata de un aspecto fundamental del cristianismo, pues constituye justamente el meollo específico de la salvación por él ofrecida. Dios, porque quiere, desde la absoluta iniciativa de su amor, salva al hombre, que se encuentra así con el *hecho* —*indicativo*— de ser un «salvado». Pero Dios, porque quiere salvar de veras, respetando la irrenunciable libertad del salvado, no fuerza al hombre, sino que lo *llama* —*imperativo*— a esa salvación que ya tiene, pero que sólo puede florecer en la responsabilidad de su respuesta.

Pablo lo expresó con particular fuerza: «Eliminad la levadura del pasado, para ser una masa nueva [*imperativo*],

conforme a lo que sois: pan sin levadura [*indicativo*]]» (1 Cor 5,7). «Si el Espíritu nos da la vida [*indicativo*], sigamos también los pasos del Espíritu [*imperativo*]]» (Gal 5, 26). Tal es, por lo demás, la estructura de toda su concepción de la vida cristiana: léase, principalmente, Rm 6-8; Gal 5,13-25; 1 Cor 6,9-11. La misma dinámica se encuentra en Juan (recuérdese la comparación de «la vid y los sarmientos», el «nacimiento de lo alto» y toda la Primera Carta) y en los mismos Sinópticos, donde, en definitiva, la llamada a la conversión es ya consecuencia de la presencia del Reino: aparece ya en el comienzo de Mc 1,15: «Se ha cumplido el plazo, ya llega el reinado de Dios [*indicativo*]; enmendaos y creed la buena noticia [*imperativo*]]».

Visto así —único modo verdadero de verlo—, el imperativo no es más que la otra cara del amor: del amor que salva respetando y respeta salvando. No roba nada al gozo del anuncio, sino que lo verifica, lo hace efectivo, palpándolo con la propia libertad, asimilándolo con la propia vida.

*
**

«El presupuesto, que todo lo domina y todo lo cimienta, de la ética evangélica, paulina, joánica, es el siguiente: la unidad de ser y deber; unidad a la que no se necesita aspirar, pues está realizada en Dios desde siempre, y en la que nosotros participamos por la gracia, tiene que realizarse irremisiblemente en nosotros (...).

Esta necesidad brota de la identidad ya dada en nosotros, identidad que fue puesta e infundida en nosotros por Dios (¡pues es su propia identidad!). No es, pues, en modo alguno, un aumento de la exigencia de las leyes de la ética natural. Esta exigencia no se deriva, en efecto, de una necesidad inmanente a la naturaleza humana, sino de un factum puesto por Dios. Este factum se halla a más profundidad que toda nuestra idealidad y realidad. Al mismo tiempo, se apropia de nuestro ser y de nuestro

deber; e impone a nuestro deber unas exigencias tan ineluctables, justamente porque se ha apropiado ya de nuestro ser (...).

La vida cristiana sólo puede ser una vida en plenitud y, por consiguiente, una vida de acción de gracias: eucaristía en el sentido de la gracia, de la fe y del amor. Colmada, por encima de toda necesidad y de toda esperanza, con el cuerno de la abundancia de la vida eterna, la vida cristiana sólo puede ser ya el testimonio incesante de ese don de la gracia. Así vive el salmista, en su alabanza ininterrumpida de las misericordias de Dios. Así vive María en el Magnificat. De igual forma, el cristiano sólo necesita dejarse guiar por el hecho de que la vida eterna se le ha regalado en fe y amor, y sólo necesita dejarse guiar por la corriente de esa vida para convertirse totalmente en una expresión de ella»

H.U. VON BALTHASAR, *Ensayos Teológicos. I: Verbum Caro*, Madrid 1964, pp. 216-217.

*
**

Todo el que haya tenido alguna auténtica experiencia de la gracia —y, el que más y el que menos, todos la hemos tenido, mirando retrospectivamente nuestra vida— sabe esto muy bien: vista en su genuino dinamismo, la vivencia cristiana aparece siempre como la experiencia gozosa de una salvación regalada.

ab) Voluntarismo católico, fiducialismo protestante, pasividad ortodoxa

Lo malo es que, como sucede en todo lo delicada y profundamente humano, el equilibrio de esta experiencia tiende fatalmente a ser roto por la superficial cotidianeidad de la vida. La dialéctica indicativo-imperativo resulta difícil de mantener; de ordinario, se vence unilateralmente hacia un extremo. Lo normal es desconectar el imperativo, convirtiendo así en algo autónomo lo que en realidad no es más que una consecuencia del indicativo, que lo posibilita

y lo motiva. Se subraya el sentido de la obligación, convirtiéndose la vida en una dura conquista, y la responsabilidad en un peso intolerable. Tal es el *penchant* del catolicismo occidental, activista y «pelagiano»: tiende a remitir al hombre a sí mismo, acentuando su autonomía; pero, por eso mismo, le hace sentir su soledad, generando angustia y preocupación. He ahí, sin duda, un motivo fundamental de esa tonalidad tan negativa de la vivencia religiosa, que ocupa y preocupa a nuestra reflexión.

El protestantismo constituye, en el fondo, el intento dramático de superar esta situación. La justificación por la *sola fe*, la descalificación de las obras, la acentuación de lo fiducial (= confianza incondicionada en Dios)... significan un esfuerzo casi desesperado por afirmar, por encima de todo, el indicativo de nuestra salvación en Cristo. Por eso el protestantismo tiene una «significación permanente para el catolicismo» (Tillich): la de una especie de aguijón clavado en su tendencia pelagiana, angustiada por el imperativo de las obras. Pero también en el protestantismo hay demasiada angustia, como se trasluce ya en el dramatismo tan típico de la teología evangélica, llena de temas como el de la «ira de Dios», la «aniquilación del pecador», la «venganza de la cruz»... Más que de una acentuación retórica, como podría parecernos a los lectores formados en la tradición católica, se trata, probablemente, del índice de un desequilibrio interno, de signo contrario al católico, precisamente porque le es simétrico en cuanto reacción unilateral. Basta con pensar en el origen histórico del protestantismo, bien simbolizado y encarnado en la experiencia personal de Lutero: la grandeza y hondura religiosa de su experiencia, que le llevó a superar la angustia de una espiritualidad basada en las propias obras, no puede ocultar un cierto aire de crispación unilateral, comida a su vez por una angustia de distinto signo, lejos de ese equilibrio típicamente cristiano que se puede percibir, por ejemplo, en un Francisco

de Asís —anterior a la ruptura— o en un Juan XXIII —posterior a la ruptura.

El cristianismo oriental, con su acentuación de la «divinización», de la transformación ontológica del cristiano por la gracia, muestra quizá una salida más equilibrada. Aunque también padece una peculiar amenaza: la de su pasividad, que tiende a paralizar su interés por la transformación del mundo y a cerrarse en un inmovilismo ahistórico.

ac) La genuina experiencia cristiana

Como siempre, es el «Cristo total», el cristianismo no desgarrado por la división, el que aparece capaz de abrir la perspectiva de una síntesis. El realismo oriental de la gracia, injertado en el activismo occidental, y el realista-naturalista imperativo católico, contrabalanceado por el fiducialista indicativo protestante —en un equilibrio dinámico continuamente reconquistado en un esfuerzo dialógico—, insinúan el camino justo. Esto nos remite a la genuina experiencia cristiana.

El cristiano no se encuentra sometido a una especie de exigencia tiránica, obligado a cumplir, en el límite de sus fuerzas, unos mandatos ajenos a su ser. Lo que se le pide es, justamente, lo que previamente se le regala: íntimamente transformado y elevado a un más alto nivel de existencia, el imperativo constituye en realidad, para el cristiano, la llamada a ser lo que es: a ser libre y personalmente lo que real y ópticamente es ya por gracia. Nada, pues, de la lucha de Prometeo o de la angustia de Sísifo: todo acontece en el calor humanísimo de una relación interpersonal que sitúa al hombre en una dimensión de plenitud y en una perspectiva de felicidad literalmente impensables. No se le quita, desde luego, la responsabilidad, porque ello equivaldría a la destrucción de su humanidad; ni siquiera se le perdona la inevitable angustia de la libertad. Pero, desde que Dios toma la iniciativa de iden-

tificarse absolutamente con el hombre, para elevarlo y potenciarlo «fraternalmente» —desde dentro—, la responsabilidad se hace, en definitiva, corresponsabilidad, y la angustia de la libertad queda asumida en la gozosa confianza de la redención. Podríamos expresarlo de otra manera todavía más abstracta, pero también muy eficaz: lo que, visto desde fuera, puede parecer la suprema *heteronomía* (el hombre sometido al Absoluto), comprendido en su íntima dialéctica indicativo-imperativo se demuestra como la suprema y más impensable forma de *autonomía* (el hombre llamado a ser tan él mismo que comulga con el fondo del Ser, identificándose con su propia norma, en una plenitud que nunca podría ni siquiera soñar).

Nada mejor para comprender esto que evocar el testimonio de los primeros testigos. Si hay algo que fascina en las cartas de Pablo, es justamente esa sensación de liberación, ese ancho respiro de quien en Cristo se siente, por fin, libre de una carga opresiva e insoportable. «Para que seamos libres nos liberó Cristo» (Gal 5,1): esta especie de grito triunfal nos ayuda a presentir la hondura y la invencible alegría de una experiencia que aparece dramáticamente narrada en los capítulos 7-8 de la Carta a los Romanos y que viene continuamente evocada en la concepción paulina de la vida cristiana. Una vida tan ligera, clara e increíble en su auténtica genuinidad, que Pablo acaba calificándola de «nueva creación». Tan rica y expansiva que solamente la concibe como *idéntica* «con Cristo», «en el Espíritu», inserta en la «plenitud» (*pléroma*) desbordante de su Divinidad, que abarca el cosmos entero.

Pablo conoce, ciertamente, la dureza de la vida, el aguijón del pecado, la contradicción del mal; sabe de exigencia e incluso de castigo; habla de trabajos, angustias, desaliento, crucifixión (léase la humanísima Segunda Carta a los Corintios)... Pero lo hace ya con un nuevo acento, desde la otra orilla, «rebotando alegría en medio de todas sus penalidades» (cf. 2 Cor 7,4). Conoce el esfuerzo de

las obras y el trabajo de la vida, pero sabe ya que, en definitiva, «es Cristo quien vive en él» (cf. Gal 2,20): el Espíritu de Cristo, más allá de la angustia y del propio esfuerzo personal, es la fuente de su actividad, la raíz de una nueva espontaneidad vital. Tan soberana, que «el hombre de espíritu puede enjuiciarlo todo, mientras que a él nadie puede enjuiciarlo» (1 Cor 2,15). Tan segura, que el cristiano sabe que «ni la muerte ni la vida... ni lo presente ni lo futuro... ni las alturas ni los abismos» (Rm 8,38-39) podrán separarlo de su fundamento. Verdaderamente, un anuncio así, que puede afirmar que «con los que le aman, Dios coopera en todo para su bien» (Rm 8,28), no tolera ser interpretado negativamente ni vivenciado como una carga.

A idéntica conclusión llegaremos partiendo de Juan. Si Pablo resalta la libertad, Juan acentúa el amor. Es preciso repasar su Primera Carta para darse cuenta de que aquella primera impresión a que aludíamos al comienzo del capítulo no es episódica, sino que forma el núcleo mismo de la experiencia cristiana. El amor nace en Dios como un río inmenso que envuelve al hombre, iluminando y transformando su existencia. Juan es un teólogo más duro y realista de lo que muchos piensan; pero, cuando quiere expresar lo más genuino de la experiencia cristiana —casi diríamos: su «esencia» fenomenológica—, asombra por la maravilla de ternura y de grandeza que abre ante nosotros. El cristiano tiene confianza (2,1-2), vive en la luz (2,10), no precisa de nadie que lo instruya (2,27), es hijo de Dios (3,1) con una grandeza tal que ni él mismo la puede medir por lo de ahora (3,2); por eso está amasado de amor, nacido de Dios y en íntima comunión con Él (4,7-16)... El cristiano es el hombre verdaderamente libre: «vence al mundo» (5,4) y vence incluso la raíz de toda esclavitud, porque «todo el que ha nacido de Dios y lo vive, no peca» (5,18). Lejos, pues, de la negatividad con que aparece deformado, el cristianismo sólo puede ser vi-

vido, sin traicionar su esencia, como experiencia positiva, confiada y abierta.

*
**

«Cuando leemos los escritos que nos quedan de las primeras generaciones cristianas, percibimos claramente que los miembros de aquellas comunidades se encargaban de transmitir efectivamente el evangelio. La 'buena noticia' era contagiosa porque cambiaba la vida, lo mismo el vivir inmediato que el destino final de los hombres. El anuncio de Jesús, de sus acciones, de sus palabras, actuaba como una levadura en las conciencias, abría una nueva posibilidad de unión con Dios, al que Jesús presentaba como un Padre que ama y perdona, y transformaba la existencia colectiva, instaurando una humanidad fraterna en que las diferencias raciales, sociales, políticas y sexuales ya no constituían otras tantas barreras irreductibles. Se iba esbozando el rostro de una nueva humanidad.»

Los orígenes del cristianismo nos muestran la imagen de unos cristianos que sabían contagiar el evangelio a través de su vida y de sus palabras. Eran sus portadores, porque el gozo es comunicativo, pero también porque Jesús los había invitado de parte de Dios a salir al encuentro de todo hombre y de todos los hombres, llevando consigo la semilla de una humanidad resucitada y creadora. El cristianismo se difundió rápidamente, era proclamado y era vivido. Era palabra pública y vida nueva, manera nueva de mirar el mundo, la existencia, la sociedad»

VV.AA., *Manifiesto de la libertad cristiana*, Madrid 1976, pp. 116- 117.

*
**

Juan formula, de algún modo, el principio hermenéutico que nos atrevíamos a anunciar como condición de toda lectura del cristianismo: «En el amor no existe temor; al contrario, el amor acabado echa fuera el temor, porque

el temor anticipa el castigo; en consecuencia, quien siente temor, aún no está realizado en el amor» (4,18)). Es decir, una teología que dé una versión negativa del cristianismo (que tenga temor) no es verdadera teología (no ha llegado a la perfección del amor). He ahí enmarcada y enunciada nuestra tarea.

b) *Dialéctica personal*

Todo lo que acabamos de decir únicamente tiene sentido cuando se sitúa en su justo plano, que es el estrictamente personal. Sometido a una mirada objetivante y calculadora, pierde su claridad, para sumergirse en un mar de contradicciones.

ba) Más allá del individualismo y del objetivismo

Para evitar malentendidos, es preciso, no obstante, advertir desde el principio que *personal*, *personalista*, no equivale a individualista o intimista. Estas actitudes, contra lo que pueda parecer a primera vista, no son auténticamente personales, y muchas veces se convierten incluso en la negación de lo personal auténtico, lo cual, lejos de todo aislamiento individualista, implica siempre relación al otro y sólo puede vivir en la comunidad, en el cara a cara, en la colaboración, en el amor... Por eso tampoco puede quedar escondido en la intimidad: por esencia, busca la expresión, la fusión comunicativa, la creación de un ámbito común donde realizarse.

Tal vez haya sido nuestro siglo el momento histórico en que la conciencia al respecto ha surgido con mayor viveza y claridad. El movimiento personalista, con su énfasis en la relación *yo-tú* frente a la relación *yo-ello*, significó su tematización consciente y constituye un punto sin retorno en el camino del espíritu. De ese movimiento —que, por cierto, no cuenta únicamente con Martin Buber, sino que incluye a Wust, Ebner, Przywara, Guardini, Mar-

cel..., y que de algún modo se prolonga en el existencialismo— tenemos aún mucho que aprender precisamente nosotros, que somos muy conscientes de sus limitaciones.

En realidad, supuso, a partir de la sacudida de la guerra, la certeza, vitalmente infalible, del fin de toda una época largamente alimentada por el racionalismo objetivista: guarda la viveza y el frescor ejemplar de todo descubrimiento. Aunque, como todo descubrimiento, no puede ser, de entrada, integral y equilibrado. De ahí esa especie de eclipse que sufre últimamente, pues resulta innegable que propendió bastante al intimismo, dando a veces la impresión de situarse al margen de la otra gran fuerza histórica del momento: la dinámica socialista. Sería grave que esto, por reacción, llevara —como ha llevado a veces— a una recaída en un objetivismo de signo distinto. Grave, pero no probable, al menos visto con cierta perspectiva: los personalismos tipo Mounier¹⁹, la sacudida humanista del marxismo, la entrada del cristianismo en la historia social, la nueva preocupación que apunta en las vanguardias teológicas por «existencializar la teología» sin perder la ya adquirida dimensión política... son indicios muy seguros de una nueva integración, que estará necesariamente más acá del personalismo y que, por lo mismo, lo llevará dentro.

La presente reflexión quiere situarse conscientemente en esta perspectiva. (Téngase esto en cuenta, porque a veces, tanto por necesidad expositiva como, sobre todo, por el nivel fundamental y de principio en que se sitúa, dicha reflexión adoptará inevitablemente un cierto aire intimista).

Para situarse, nada mejor que un ejemplo sencillo, tomado de la experiencia cotidiana. Cuando un encuentro entre dos personas «sale bien», y se llega a esa fusión personal en la que la propia intimidad se siente distendida y plenificada en el otro, se produce una situación auténtica y rigurosamente nueva, en la que dejan de valer las normas de la relación objetivante ordinaria: no es posible la con-

currencia egoísta, porque lo *más* del uno no se siente como un *menos* del otro, sino que, por el contrario, la riqueza vivencial se siente como común, y resulta más viva para cada uno cuanto más participada por el otro.

Así, por ejemplo, es muy corriente que se produzcan expresiones de este tipo: «—Gracias. —Gracias a ti». Medido con la lógica ordinaria, basada en la matemática concurrente del egoísmo, esto sería absurdo (si no es, claro está, hipocresía social): en la contabilidad objetivante hay siempre un *debe* y un *haber*; a aquél le toca dar las gracias, y a éste recibirlas. Pero esas normas resultan absurdas en la vivencia personal auténtica, donde todo es debe y todo es haber; donde tanto el don como la acogida del don se viven comunitariamente y, en un juego infinito de reflejos, potencian continuamente la gratificación tanto del que da como del que recibe. Estamos ante el misterio de la «reciprocidad de las conciencias» (M. Nédoncelle)²⁰, tan difícil de explicar, porque rompe las leyes de la lógica ordinaria, pero que de alguna manera comprendemos siempre, porque todos, en un grado más o menos intenso, hacemos su experiencia. (Sin ella, la vida resultaría absurda e imposible, como una buena parte del arte e incluso de la filosofía moderna —recuérdese: «el infierno son los otros» [Sartre²¹]— se encargaron de mostrar).

Quizás el contraste pueda aclarar algo más. La situación personal, como todo lo verdaderamente profundo, es de constitución frágil y tiende siempre a recaer en lo objetivado. Supongamos que, en el ejemplo anterior, una de las dos personas quiere hacer valer frente a la otra sus méritos: «—Sí, en realidad me estás obligado, y yo bien merezco las gracias...». Automáticamente se rompería el encanto, y el otro reaccionaría haciendo valer, a su vez, los propios méritos, entablando una concurrencia de favores y obligaciones. Seguro que a ninguno de los dos le faltarían razones, pues no se trata de dos pretensiones arbitrarias, sino de dos perspectivas diferentes.

Pero entonces se plantea la pregunta decisiva: ¿cuál de las dos es la (más) verdadera: la que, en el calor humano de la cordialidad y del amor, elimina la concurrencia, manteniéndose en una dialéctica estrictamente personal, o la que, objetivando la relación, la somete a número y medida, juzgándola según las leyes de la competencia?

Pregunta decisiva, decimos, porque no podemos ser ingenuos: el tirón espontáneo de la reacción ante la pregunta nos lleva a afirmar la primera alternativa, pero la configuración de nuestra sociedad y la tendencia definitoria del espíritu moderno le confieren una prepotencia casi irresistible a la segunda. Piénsese en la estructura fundamental de la modernidad como *Ge-stell* (= el mundo como algo a dominar por la técnica), según Heidegger²²; en el predominio de la «razón instrumental», según la Escuela de Frankfurt²³; o del *ello* sobre el *tú*, según Buber²⁴; o del *tener* sobre el *ser*, según Marcel²⁵. Piénsese —de un modo más simbólico— en el criterio del precio, que los «adultos» adoptan para juzgar la belleza de una casa, frente a los geranios en la ventana o las palomas en el tejado, como muy bien denuncia *El Principito* de Saint-Exupéry²⁶. Y, concretando aún más, piénsese en la caída pavorosamente generalizada de lo auténticamente personal, machacado por el cine y la propaganda, por el consumo y la «política».

Llevada al ámbito religioso que nos ocupa, la respuesta no puede, sin duda, decidirse más que por lo personal. Pero con eso no está todo resuelto. La carne vivencial de lo religioso está formada por el mismísimo barro que las demás vivencias de una época: en la nuestra, tenderá también a caer en lo objetivante y cosificado; deberá, por lo mismo, reconquistarse continuamente sobre esa tendencia. Eso es, justamente, lo que pretende significar este párrafo. Porque aquí radica, con toda evidencia, uno de los factores que cargan de negatividad nuestro panorama religioso.

Ya queda indicado al comienzo del capítulo cómo este sentido de la concurrencia Dios-hombre subyacía de algún modo a todo el fondo de la crítica moderna a la religión. Como muestra concreta de lo que acabamos de decir, leamos a su luz un planteamiento del Marx de la juventud, el de los *Manuscritos*²⁷, que, evidentemente, queda como presupuesto de todo su pensamiento: «Un *ser* sólo se considera independiente cuando es dueño de sí, y sólo es dueño de sí en cuanto se debe a sí mismo su *existencia*. Un hombre que vive por gracia de otro se considera a sí mismo un ser dependiente. Vivo, sin embargo, por gracia de otro cuando no sólo le debo el mantenimiento de mi vida, sino que además él ha *creado* mi vida, es la *fuelle* de mi vida; y mi vida tiene necesariamente fuera de sí el fundamento cuando no es mi propia creación». Perfectamente lógico en una perspectiva objetivante, y muy justificado por la triste realidad histórica, este texto equivale, no obstante, a la negación más radical de una auténtica perspectiva personal, donde el ser dueño de sí mismo y vivir por la gracia del otro no sólo no se contradicen, sino que, juntos, constituyen la experiencia normal de toda relación amorosa o de todo encuentro verdaderamente profundo.

Pero no es la crítica de la religión la única en verse afectada por esta degeneración de la perspectiva. La propia conciencia creyente y la misma teología caen en la trampa, nada menos que en temas tan nucleares y envolventes como los de la *fe* y la *gracia*. Conviene, por lo tanto, examinarlos más de cerca.

bb) Relecturas concretas:

fe, gracia y personalidad de Dios

Para una mirada tocada por el «gusano cosificador», la *fe* se convierte en una especie de conocimiento vergonzante, de segundo orden, que se sostiene en la propia convicción

como medio para determinados fines o como tributo de obediencia no muy clarificada a una institución aceptada en bloque. Cuando, en realidad, en la perspectiva justa, la fe significa la máxima realización del conocimiento, precisamente al nivel más denso y profundo de la realidad: el nivel trascendente de la persona. El conocimiento que tenemos de un amigo, porque nos fiamos de él y de la libre revelación que nos hace de su vida, tiene ciertamente algo de apuesta, incluye la propia libertad, incluso con el riesgo de ser engañados; pero no se nos ocurre vivirlo como negatividad, y lo consideramos más rico —y más verdadero— que el conocimiento milimétricamente cuantificable que podemos arrancarle a la naturaleza mediante la «tortura» del experimento.

Vista así, la fe en Dios compromete, ciertamente, nuestra libertad hasta los límites de su capacidad; pero eso sucede justamente porque en ella se nos abre una profundidad personal infinita, tendida hacia nosotros como intimidad salvadora, como comunión sin límite y sin frontera: como algo, en definitiva, que enriquece nuestra vida entera —también nuestro conocimiento— en una medida literalmente insospechable. Por eso una buena parte de la teología moderna, al percatarse de ello, insiste en el carácter expresa e irrenunciablemente personal de la fe (cf. el título, intencionado, de un librito famoso de J. Mouroux: *Yo creo en Ti*²⁸); y en el binomio «conocer y creer» (A. Brunner²⁹) acentúa la primacía, incluso a nivel meramente humano, del creer. H.U. von Balthasar, en una obra de gran alieno creador y de admirable profundidad teológica, *Herrlichkeit*, subraya incluso, con decidida energía, el carácter de evidencia suprema que reviste la «figura» cristiana de la fe³⁰.

Respecto de la *gracia*, sucede lo mismo, y con mayor claridad, si cabe. También en ella suele haber una pervisión de perspectivas: tanto en ciertas discusiones «teológicas» como en ciertas concepciones «prácticas», se es-

tablece una especie de regateo acerca de si en las acciones buenas colabora más la gracia o la libertad; acerca de cómo es posible que, si la gracia lo «es todo», la libertad tenga todavía algo que hacer; acerca de si resulta justo afirmar que en las acciones buenas la gracia lo es todo, y la libertad nada, mientras que en las acciones malas la libertad lo es todo, y la gracia nada... Así, amontonadas, estas cuestiones suenan un poco ridículas; pero pueden encontrarse fácilmente, quizá un poco disimuladas, en muchos libros, y surgen con facilidad en muchas discusiones.

En realidad, tienen su lógica, una vez que se cae en la trampa de la cosificación de las relaciones vivas Dios-hombre; de eso se alimentó, en el fondo, la estéril controversia *de auxiliis*. Pero es una lógica completamente fuera de lugar —y, por tanto, máximamente ilógica—, por situarse fuera de su ámbito real: el personal, en el que, como indica la más elemental experiencia, la gracia y la libertad no se (contra)restan; únicamente se suman. Cuando el amigo le dice al amigo, el novio a la novia, el marido a la mujer: «gracias a ti soy lo que soy; sin ti no habría conseguido lo que he conseguido», no están haciendo un arqueo comercial, con su debe y su haber, sino constatando una experiencia de enriquecimiento, donde, para desesperación de los matemáticos, todo es de cada uno, y todo es de los dos; donde el dar al otro no priva de nada, sino que devuelve potenciado lo que se da...

Desde aquí, mire ahora cada cual su —rica o pobre, da igual— experiencia cristiana, y comprenderá cómo todo lo bueno de su vida es gracia, sin que ello suprima para nada la conciencia de su esfuerzo ni le haga a uno sentir a Dios como rival.

Con todo esto no se pretende, claro está, bosquejar un tratado de la fe o de la gracia. Se trata únicamente de enmarcar el ámbito dentro del que debe moverse la reflexión, incluso filosófica. Esto —apoyándose, sobre todo, en la obra de E. Levinas— lo comprendió muy bien el

nuevo pensamiento latino- americano, que hace ver, por una parte, cómo la lógica occidental, objetivista, es una «lógica de la totalidad», basada en el «dominio», es decir, en la negación del otro; y, por otra, cómo en ella están incursos tanto el capitalismo liberal como el socialismo engelsiano. Frente a ella es preciso establecer una lógica que rompa el pensamiento objetivista dominador, basándose en la categoría de «servicio», de acogida al otro como otro: no una dialéctica, sino una «analéctica» (E. Dussel³¹) de carácter esencialmente personalista y radicalmente socialista.

Pero no nos adentremos ahora en el campo filosófico. Quedémonos con que, en el teológico, la actitud fiel e incondicionalmente personalista resulta de vital importancia para toda comprensión que aspire a un mínimo de honestidad. Aunque aquí podría surgir una dificultad: la misma teología, que —cuando menos a nivel teórico— confiesa de modo prácticamente unánime la necesidad de superar el objetivismo tradicional, corre el peligro de recaer en una especie de «objetivismo de segundo grado».

En efecto, acabamos de vivir el hecho de que las teologías de la secularización afirmaban —¿afirman?— la trascendencia de Dios sobre el mundo y sobre el hombre con tal radicalidad que se sentían obligadas a negarle a Dios su ser «persona», como pudo verse claramente en las popularizaciones —no precisamente extremistas— del obispo anglicano John A.T. Robinson³². La intención era, sin duda, buena; pero la falta de una justa filosofía (Schillebeeckx³³), o quizá, más sutilmente, una secreta capitulación frente a la tendencia —disimulada— de la modernidad al objetivismo tradicional, la arrastraron a una despersonalización, a la larga despersonalizadora, de la vida espiritual auténticamente humana. La confianza, la oración, el amor, precisan del «cara a cara» bíblico, del calor clara y expresamente personal: a un «fondo del ser», a una instancia «completamente otra», no se le puede ha-

blar de veras ni se le puede abrir realmente la propia intimidad.

Cierto que Dios no puede, sin más, ser concebido como *una* persona al lado de las *otras* personas que somos nosotros. Pero ello no debe llevar a conceptualizaciones que oscurezcan o disminuyan su claridad purísimamente personal. Todo lo contrario: sólo será lícito acentuar la supremacía y la diferencia de la personalidad divina en la medida en que al mismo tiempo aparezca bien claramente que esa supremacía y esa diferencia no hacen más que aumentar su calor, su intimidad, su infinita capacidad de comunión... De modo que, con toda la Biblia y con toda la experiencia de los santos en la historia de la iglesia, debemos grabar a fuego, en nuestra conciencia teológica y en la espontaneidad de nuestra fe, la constatación supremamente liberadora: todo el infinito misterio con que pueda aparecérsenos la personalidad de Dios tiene una sola interpretación lícita: la de que en ella se rompen los límites que constriñen la personalidad humana.

Misterio, sí; pero misterio por la plenitud desbordante de un amor gloriosamente libre de la angustiada estrechez de nuestra capacidad y de las deformaciones de nuestro egoísmo. Pablo —recogiendo expresamente la tradición del Antiguo Testamento: Is 64,4— lo muestra sin lugar a dudas. La más vívida expresión del misterio —«lo que ojo nunca vio, ni oído oyó, ni hombre alguno ha imaginado»— es continuada por él, en estricto paralelismo, con la expresión más espontánea de confianza: «lo que Dios ha preparado para los que le aman, nos lo ha revelado a nosotros por medio del Espíritu». Y lo fundamenta: «porque el Espíritu lo sondea todo, incluso lo profundo de Dios..., pues la manera de ser de Dios nadie la conoce si no es el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios: así conocemos a fondo los dones que Dios nos ha hecho» (1 Cor 2, 9-12).

Releamos a Juan en este mismo contexto: «En el amor no existe temor; al contrario, el amor acabado echa fuera el temor» (1 Jn 4,18). O la experiencia arquetípica de la Biblia carece de todo valor, o aquí se nos está reafirmando con inusitado vigor el carácter exclusivamente positivo del cristianismo, que venimos intentando fundamentar a lo largo de este capítulo.

2. Dos principios hermenéuticos

La conciencia de ese carácter debe, pues, mantenerse viva y operante en todo momento, constituyéndola en matriz hermenéutica de toda interpretación cristiana que pretenda permanecer fiel al Evangelio. Concretando, podría resumirse en dos principios estrictamente complementarios: 1) interpretar positivamente lo positivo; y 2) interpretar negativamente lo negativo. Lo que esto —que tiene el peligro de parecer un juego de palabras— puede significar, vamos a intentar esclarecerlo a continuación.

a) Interpretar positivamente lo positivo

Es la consecuencia más obvia y directa. Vivir confiadamente dentro del proyecto salvador de Dios, dejándose llevar, como por un río maternal y fecundante, por su amor liberador. No introducir frenos timoratos en la comprensión: es precisa la osadía de una imaginación creadora, no sólo plenamente consciente de lo inaudito de la promesa, sino incluso segura de que siempre se quedará corta ante el espacio salvador abierto por el *Deus semper maior*. A pesar de su mala fama —bastante merecida, desgraciadamente— de oscurantismo, la teología es la única que de verdad puede apropiarse el *sapere aude!*: ella puede «atreverse a saber», porque conoce ya —aunque *todavía no vea «cómo es»*— el secreto del Ser. Únicamente ella está segura de que la última palabra de la vida no es la muerte (cf. 1 Cor 15,26). Únicamente ella tiene la esperanza cierta

de que «los asesinos no triunfarán sobre sus víctimas» (Horkheimer). Únicamente a ella se le ha revelado que, en la última página del libro de la historia, la gran y fundamental llamada de la humanidad —¡«Ven»!— tendrá una respuesta positiva: «Sí, voy a llegar en seguida» (Ap 22,17-20).

*
**

«—‘Teología’ significa aquí la conciencia de que el mundo es apariencia, de que no es la verdad absoluta, de que no es lo último. ‘Teología’ es —me expreso adrede con precaución— la esperanza de que todo no acabará en esta injusticia que caracteriza al mundo, de que la injusticia no será la última palabra.

H.G. (entrevistador): ¿La teología como expresión de una esperanza?

—Yo diría mejor: expresión de una nostalgia; la nostalgia de que el asesino no triunfe sobre la víctima inocente»

M. HORKHEIMER,
Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen,
Hamburgo 1971, pp. 61- 62.

*
**

Esta seguridad positiva debe abarcar incluso aquellos aspectos que a primera vista parecen comportar negatividad: allí donde la fe se presenta como llamada hacia adelante para apropiarnos la salvación que se nos ofrece. Esto —el obligarnos a salir de nosotros— ofrece siempre un aspecto duro de desapropiación, de exigencia, de esfuerzo por superar la inercia de lo dado y subir la pendiente de la vida. Por eso conviene recordar la distinción de planos que hacíamos al principio. Ante todo, no cargarle a la llamada de la fe el peso necesario para construirse como persona; no atribuirle —digamos, con cierta aproximación— el paso, estrictamente «humano», del nivel estético al nivel ético (Kierkegaard).

En este movimiento, el nivel religioso aparece únicamente como mano tendida, como ayuda gratuita para superar la dificultad del paso. Y lo que él tiene de específico consiste, justamente, en la apertura de un inesperado ámbito de expansión y de felicidad: es salvación. El que también esta salvación, *dada*, exija un esfuerzo de apropiación, no significa, en modo alguno, el peso de un «precio» impuesto en compensación, sino tan sólo el necesario respeto a nuestra libertad finita; por ser nuestra, sólo ella puede convertir el don en vida y felicidad propia; por ser finita, conlleva intrínsecamente el esfuerzo de superación. Con todo, lo dicho acerca de la dialéctica indicativo-imperativo ha dejado bien patente que la inevitable negatividad del esfuerzo está totalmente trascendida por la segura, dinámica y suprema positividad del don.

La trascendencia de estas constataciones es, sin duda, mucho mayor de lo que su aire un tanto abstracto puede insinuar. Supone un vuelco total de una gran parte de los esquemas espontáneos de nuestra religiosidad. El vocabulario, como casi siempre, es un índice infalible: ya indicábamos al comienzo que todo él está contaminado por un coeficiente negativo. Sería precisa una depuración. No, claro está, como una revolución de papel, sino como índice de una conversión de fondo.

Hablar de la «obligación de ir a misa» es una perversión que resultaría blasfema si fuera intencionada. Con certero instinto, la reforma litúrgica introdujo la fórmula «celebrar la eucaristía»; y en el momento de la comunión el mismo texto recuerda: «Dichosos los llamados a esta Cena». Igualmente, hablar de la obligación, de la necesidad de confesarse —el hecho mismo de hacerlo llegó a ser identificado como penitencia— es la manera terriblemente generalizada de convertir en *castigo* casi avaro el *don* de un perdón tan generoso que quiere hacernos patente su presencia y su seguridad en la misma visibilidad de la Iglesia. (Al actual retraimiento ante la confesión subyace, sin duda, el (pre)sentimiento de este horrible malentendido:

mientras la confesión se viva como una carga, no puede ser celebrada como un sacramento, es decir, como uno de los signos más densos y generosos del amor salvífico de Dios. En cierto modo, este fenómeno puede interpretarse como una moratoria plebiscitaria mientras no se encuentre una nueva forma digna de celebrar el perdón; asustarse demasiado por ello bien puede ser, en el fondo, falta de esperanza en la fuerza reconfiguradora que tiene la gracia en la vida eclesial).

También aquí, la experiencia y el vocabulario del Nuevo Testamento deberían ser modelo y llamada. Cualquier vocabulario bíblico confirmará, al concentrar las expresiones, la impresión que produce ya la simple lectura. La *acción de gracias* resulta quizá la definición más exacta de la vida cristiana: «Los primeros cristianos, conscientes del don recibido y arrastrados por el ejemplo del Maestro, hacen de la acción de gracias la gracia misma de su vida renovada. La abundancia de estas manifestaciones tiene algo de sorprendente» (X. Léon-Dufour³⁴). La *glorificación*, la *alabanza*, la *confesión*, la *bendición*, el *gozo*, están presentes en todos los escritos bíblicos, porque éstos, tras pasados por la experiencia viva de la salvación, reflejan fielmente el núcleo mismo del anuncio cristiano. La *agal.líasis*, es decir, la alegría escatológica, brilla en el rostro de la primera comunidad (cf. Hch 2,46) y parece extender una benéfica y misteriosa sonrisa sobre la superficie de la vida, presta a acoger la gloria del Salvador que vuelve. Si Nietzsche pudiera mirar con estos ojos a los cristianos, sí que les vería «cara de redimidos». Si nosotros, hoy, viviéramos de verdad esa experiencia —que es la nuestra—, haríamos otra lectura del Evangelio.

b) Interpretar negativamente lo negativo

La segunda consecuencia —interpretar negativamente lo negativo— resulta más difícil de dilucidar y de exponer.

En realidad, es la consecuencia obvia y directa de la primera: si Dios entra en la historia del hombre como pura salvación, resulta claro que no tenemos derecho a interpretar nada suyo como susceptible de agravar nuestra situación (recuérdese el ejemplo de los que se estaban ahogando), a no ser, quizá, el hecho inevitable de hacer *negativamente* más intensa la negatividad de la no-realización del hombre: no es ya sólo que no se realice, sino que no se realiza en una posibilidad insospechadamente inmensa. La frustración humana, siempre terrible en sí misma, aparece a una luz todavía más trágica cuando se la ve en contraste con la maravilla de realización posible.

ba) Significado liberador de la negatividad bíblica

El apremio, el encarecimiento, las mismas amenazas que aparecen en la Biblia, parecen encontrar en esto su explicación: son el *modo del amor* que, lleno de angustia, avisa de un peligro cuyo alcance sólo él conoce. Ciertamente que no resulta fácil encontrar un claro hilo interpretativo en el laberinto de imágenes en que todo esto se expresa. Pero de lo que no cabe duda es de que lo negativo de la amenaza tiene siempre su centro de gravedad en lo positivo del perdón y de la llamada: únicamente en orden a la salvación cobran sentido las palabras de condenación. Toda la dialéctica bíblica que va del Antiguo al Nuevo Testamento visibiliza este punto.

El *castigo*, que desde el comienzo aparece ya únicamente como contrapunto del perdón, va reduciendo su carácter de amenaza inescapable y, como quien dice, se interioriza en el mismo Dios: al final es Él mismo quien lo asume —«no perdonó a su propio Hijo»,— anulándolo en la fuerza sin fronteras del amor que salva y perdona —«...sino que lo entregó por todos nosotros» (Rm 8,32).

No se trata de un motivo marginal, sino del eje central que unifica y aclara el misterio actual de Dios con el hom-

bre, dando coherencia a esa larga fila de afirmaciones bíblicas, tan múltiples y dispares, que van desde el Génesis hasta el Apocalipsis. Mirando hacia atrás, se comprende con Pablo que todo está regido por un único principio: el perdón salvador, autónomo, afirmado por sí mismo, imparabile; sin más condición que la constitutiva —digamos para entendernos: metafísicamente necesaria— de ser aceptado.

El principio es nuclear: «Cristo murió por nosotros cuando éramos aún pecadores: así demuestra Dios el amor que nos tiene. Pues ahora que Dios nos ha rehabilitado por la sangre de Cristo, con mayor razón nos salvará por Él del castigo; porque, si cuando éramos enemigos, la muerte de su Hijo nos reconcilió con Dios, mucho más, una vez reconciliados, nos salvará su vida» (Rm 5,8-10).

Juan dice, con otras palabras, lo mismo que dijera Pablo —«porque Él nos amó primero» (1 Jn 4,10)—; y ambos no hacen más que convertir en teología lo que Jesús había anunciado con su vida, «comiendo con los pecadores», y había formulado expresamente con su palabra: «no he venido a invitar a los justos, sino a los pecadores» (Mt 9,13).

bb) Relecturas concretas: condenación y pecado

Esto es lo fundamental; todo lo demás deberá ser interpretado a partir de aquí. Las mismas expresiones bíblicas encuentran aquí su punto exacto de cristalización. Pongamos por caso la *condenación*. Aunque parezca una simpleza, lo primero y más seguro que podemos afirmar acerca de ella consiste en esto: la condenación es la no-salvación. Así, desnudamente, como pura negatividad (como el que se ahoga y no acepta la mano que se le tiende). Dar el salto a atribuirle un contenido positivo significa, de modo casi infalible, caer en la *hybris* de ponerse en el lugar de Dios, cargando su intención —que es luz, amor y vida—

con las pulsiones oscuras de nuestros instintos de muerte y de egoísmo. Piénsese en ciertas predicaciones acerca del infierno y aun en ciertas teologías, y se comprenderá muy bien lo que decimos.

En cambio, donde hay auténtica sensibilidad en este punto, en seguida aparece lo aporético de la cuestión. Una obra como la de H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe* («Sólo el amor es digno de fe») ³⁵, lo muestra con toda viveza: las amenazas bíblicas al respecto no deben ignorarse; pero es necesario ser conscientes de que, para nosotros, lo único positivamente pensable es el amor —el amor que lo espera todo (1 Cor 13,7), incluso la salvación (posible) de todos los hombres (cf. 1 Tm 2,1-6; Jn 12,32; 17,2; 1 Tm 4,10; Heb 9,28; Tt 2,11; 1 Cor 10,33)—, conscientes de que entre pecado y gracia, temor y esperanza, condenación y salvación, Adán y Cristo..., la balanza se inclina siempre, con sobreabundancia, del lado de la gracia (cf. Rm 5,15-21).

En cualquier caso, y más allá de toda posible especulación, permanece lo fundamental: Dios anuncia y realiza la salvación; de la condenación no sabemos más —ni tenemos derecho a saberlo— que el hecho puramente negativo de que ella es la no-salvación. Hasta el punto de que, posiblemente, sería muy acorde con el espíritu más genuino de la Biblia el concebirla como la negatividad total: a este ser *impotente y mortal* que es el hombre, Dios le ofrece la *gracia* infinita de la vida eterna; aceptarla es la salvación, vivir para siempre; no aceptarla es la condenación, la *muerte*. «Porque el pecado paga con muerte, mientras que Dios regala vida eterna, por medio de Cristo Jesús, Señor Nuestro», concluye Pablo, condensando lo más nuclear de su concepción del sentido de la historia salvífica (Rm 6,23) y acentuando, como se ve, la pura negatividad de la condenación de tal manera que, para resaltar la no-actividad de Dios en ella, corporaliza la misma negación —el pecado—, a fin de que incluso la ex-

presión verbal refleje la absoluta positividad de la gracia. Haríamos bien los cristianos en aprender la lección: de Dios solamente podemos hablar, con un mínimo de garantía, si lo hacemos de modo positivo; ninguna expresión negativa tendrá otra justificación que la de subrayar indirectamente la infinita generosidad del amor.

Y no se tema que el pensar así llevaría a «aguar» el cristianismo. Sólo una concepción mezquina del valor de la existencia y de la salvación, sólo la trágica miopía de quien no se da cuenta de lo irreparable e inmenso que es exponerse a perder la vida, podría sacar una conclusión de ese estilo. Unamuno, que sabía algo de las verdaderas angustias del hombre, llegó a decir: «prefiero el fuego eterno del infierno al frío absoluto de la nada».

Esto resulta particularmente sensible en el tema del *pecado*. Nada más fácil ni, desgraciadamente, más corriente que medir la actitud de Dios por nuestro miserable patrón. El pecado no es un mal suyo, sino un mal nuestro y, en rigor, no le quita nada a Él, sino a nosotros. No podemos imaginarnos a Dios como «fastidiado» porque el hombre no le hace caso, «frustrado» porque se le arruinan sus planes... Pura *agápe*, puro desinterés, Dios sólo piensa en nosotros, en el bien o en el mal que podamos hacernos.

Si cabe hablar, a propósito del pecado, de un «mal de Dios», únicamente tiene sentido en la perspectiva de la pena del padre que ve a su hijo ir por mal camino. Y ni siquiera entra aquí el sutil egoísmo del amor propio herido o la escondida frustración por el fracaso propio en el fracaso del hijo con el que uno se identifica. Plenitud sin fisuras, felicidad plenamente compartida, el Señor busca tan sólo, con absoluta generosidad, la plenitud y la felicidad del hombre.

Una vez más, pensar que esto le resta seriedad al pecado sería no entender absolutamente nada. La seriedad se multiplica, literalmente, hasta el infinito. Para comprenderlo hay que situarse en la justa dialéctica personal:

si a Dios, que todo nos lo da y que todo se nos da, le interesa tanto nuestra realización, no podemos defraudarlo. Nada hay más fuerte ni más exigente que el amor. Lo que ocurre es que se trata de una fuerza y una exigencia que no oprimen, sino que liberan, aunque a veces esta liberación, que se realiza necesariamente en el propio auto-trascenderse, exija fiarnos más de Él que de nosotros mismos y nos imponga renunciar a ciertos paraísos... artificiales. (De hecho, la madurez se va encontrando espontáneamente con la ley de Dios: ley y gracia coinciden en el que ama de verdad; *dilige et quod vis fac*³⁶: lo dijo Agustín, pero, al menos en cierto grado, constituye un rasgo de la experiencia cristiana más normal).

*

**

«Ricoeur muestra que la correspondencia entre la pena y la falta no tiene sentido más que en el terreno del derecho abstracto; todo intento de continuar usando esa categoría, cuando se trata de la subjetividad humana, es una tremenda deformación, como muy bien demostró Hegel. En la Alianza, el uso de metáforas jurídicas no es más que una primera aproximación al carácter 'interpersonal' de la relación entre Dios y el hombre. La metáfora conyugal y la de la cólera divina lo muestran perfectamente y corrigen las representaciones de la ley y de la transgresión, del mismo modo que la lógica paradójica de Pablo en la Carta a los Romanos hace estallar el cuadro jurídico de la 'justificación'. 'Des-juridizado' de este modo, el pecado aparece como separación ontológica, desenraizamiento, separación de la verdadera fuente del ser, lesión de una comunión creadora; y la pena no es más que el mismo pecado (...).

Estoy seguro de que lo importante en toda la Biblia, sin exceptuar a Pablo, no es el pecado, sino el perdón de los pecados, la revelación de la misericordia, que se manifiesta particularmente en abarcar todo pecado, en el hecho de que, por 'alejado' que esté el hombre de Dios

y de sí mismo, el Amor nunca está 'lejos' de él. Somos nosotros los que tenemos un secreto interés en afirmar que nuestro pecado es muy importante a los ojos de Dios»

J.P. JOSSUA,
Lectures en écho. Journal Théologique,
Paris 1976, p. 230.

*
**

Por eso, el significado cristiano del pecado sólo puede ser interpretado en primera persona y dentro de la dialéctica —tan fina— de una fundamental aceptación en el amor. Ni hay simetría para el otro, a quien no tenemos derecho a juzgar (cf. Mt 7,1), ni para el que no ama, pues se sitúa más allá de la mano que se le tiende únicamente para salvar. Las interpretaciones del pecado en clave de agravamiento del castigo o de venganza, caen en la trampa de una transposición a Dios de nuestras categorías, juridizando sobre los demás —o incluso sobre nosotros mismos— una dialéctica que sólo tiene sentido dentro del ámbito específico del amor. En su *Ética*, D. Bonhöffer indica algo parecido, al mostrar que frente a la Ley caben dos actitudes: la del que hace y la del que juzga; la del que realiza la salvación, porque se implica en su dinamismo, y la del que condena al hermano, situándose, en el fondo, por encima de la Ley. El único modo de tratar con el que falta a la Ley es cumplir la Ley; el único modo de entender el pecado es vivir la gracia. (Otra cosa es juzgar *objetivamente* las situaciones *objetivas* de «pecado»: la denuncia profética, desde los profetas a Cristo, tiene una honda justificación bíblica; pero, aun entonces, la última hondura de las personas debe ser respetada).

Con estas precisiones queda delimitado el talante hermenéutico que debe emparar, a través de la reflexión teológica, la vivencia cristiana de la fe. Ahora será preciso «aplicarlo», ponerlo a prueba en la lectura —sencilla, pero fundamental— de algunos temas capitales.

3. Un nuevo talante interpretativo

Pero antes será conveniente tomar conciencia también de ciertas dimensiones más prácticas que ese talante lleva aparejadas.

a) Aceptación de la «salvación disfrazada»

La primera puede ser una cierta *Gelassenheit*, por usar —aunque sea un poco sesgadamente— la expresión de Heidegger³⁷; una cierta tranquilidad de fondo frente al ser, una confiada seguridad frente al destino de los hombres. Me explico. Es muy corriente entre personas religiosas, principalmente con responsabilidad pastoral, educadas en un sentido de misión y «apostolado», sentir una cierta angustia por la suerte de aquellos que, al menos en apariencia, llevan una vida arreligiosa. Surge espontáneamente una especie de tendencia a querer salvarlos a la fuerza y, en consecuencia, a intentar, más o menos conscientemente, venderles a toda costa el «producto» religioso.

Hay en ello, sin duda, un sincero intento de «salvar», de liberar del mal y ofrecer la felicidad; pero puede haber también una real y nada clara crispación, que proyecte sobre los demás la propia «no liberada» concepción del cristianismo. Prescindamos ya de los nada imaginarios peligros: o bien juzgar implícitamente a los demás, con una cierta connotación condenatoria, o, por el contrario, encubrir con el celo por la «salvación» una secreta envidia de su aparente libertad de acción o de goce. La cuestión es más sutil.

Retomemos el principio: Dios entra en la vida del hombre como salvación, y únicamente como salvación. En la medida en que el hombre se sienta «salvado», es decir, feliz y contento, ello debe alegrarnos. Debemos admitir la posibilidad de que, en un momento dado, una persona o incluso un gran número de personas en una época deter-

minada no *sientan* aún la necesidad de Dios y de su salvación. Eso significa que, de algún modo, la existencia les resulta así tolerable y ha alcanzado en ellos un cierto índice de integración. Por lo mismo, la actitud del creyente no tiene que ser de angustia y crispación: conviene, más bien, alegrarse de esa concreta «felicidad», manteniendo, eso sí, la tranquila y generosa nostalgia del que está convencido de que el otro podría ver y vivir todavía mucho más... Y manteniendo, por supuesto, el decidido compromiso de ayudar a que esta apertura positiva se realice.

Esta interpretación puede revestir un cierto aire de autoconsuelo para creyentes, en una época de tan poco eco para su existencia y su apostolado. (Y ciertamente será difícil negar que algo de esto se habrá colado en la reflexión). Puede parecer incluso un tanto ingenua y edulcorante, frente a la dureza de la vida. Desde un punto de vista «ortodoxo», puede hasta parecer que niega la esencia de la misión y la necesidad de la redención. Pienso, sin embargo, que, después de lo que llevamos dicho acerca de la positividad de la salvación y del carácter estrictamente personal de su justa comprensión, no harán falta muchas explicaciones para hacer ver que no se trata de eso.

En esta perspectiva, lo gratuito no equivale a lo superfluo (González Ruiz³⁸). Bien al contrario: la gratuidad es signo de hondura y de riqueza; el don personal no puede estar sometido a número y medida, y sólo puede distenderse en el espacio infinito de la libertad y del amor. No tiene por qué interpretarse como ingenuidad, sino, sencillamente, como respeto y aun como una cierta confianza en la vida, el hecho de respetar la «felicidad» de los demás. Cualquiera sabe de las tragedias que pueden disimularse bajo ciertas alegrías y adivina los vacíos sin fondo que pueden encubrir determinadas «plenitudes». Se trata, simplemente, de concebir el Evangelio como una obligación

exigente a imponer, o bien como un don que se ofrece generosamente a quien pueda presentir, sentir o descubrir la promesa de plenitud que se encierra en su anuncio.

b) *Vivencia «liberada» de la plenitud cristiana*

Esto, lejos de «abaratar» el cristianismo (D. Bonhöffer³⁹), resalta su auténtica grandeza y sitúa a los cristianos en el punto justo de la decisión: vivir en su vida esa plenitud y, viviéndola, hacérsela visible y codiciable a los demás. Lo otro puede parecer celo, pero correrá siempre el riesgo de ser resentimiento.

Al mismo tiempo, se patentiza lo radicalmente positivo de la actitud cristiana frente a la realidad. Positivo, no por recuperación o por una especie de lo que los gallegos llamamos un «trasacordo» (= volvérselo a pensar) religioso, que trata de remediar la espontánea negatividad de su postura. Es positivo por el sentido mismo de su dinamismo. La fe se inserta en el hombre más allá de la ruptura entre lo ético y lo estético, para ayudarle en la difícil tarea de construirse a sí mismo y de construir la historia. Lo hace, ciertamente, abriendo un nuevo espacio, el religioso. Pero ese espacio no pretende ser autónomo respecto de aquella tarea: parte de ella, se apoya en ella y se realiza a través de ella, pues en definitiva no es más que su culminación.

A semejante fe le pertenece, por fuerza, vivir como propias toda labor y toda conquista del hombre: las dicotomías carecen aquí de sentido. Esto es aún más evidente si permanece viva y no contaminada la conciencia del justo significado de la acción de Dios: pura *agápe*, pura ayuda, aplicada con absoluto desinterés a la realización del hombre; dispuesta incluso —por lo que a ella toca— a prescindir del reconocimiento explícito, con tal de que esa realización acontezca. Recuérdese, si no, el Juicio Final: no la confesión, no el «Señor, Señor», sino la construcción

de la auténtica humanidad, mediante el amor y el servicio, constituye el criterio definitivo.

En estas circunstancias, hablar, desde fuera de la fe, de alienación o de concurrencia con el esfuerzo histórico del hombre, significa no captar nada de su auténtico dinamismo. Peor todavía si, desde dentro de la fe, se sienten como ajenas o indiferentes las genuinas conquistas humanas.

Esta visión no significa, en modo alguno, una dimisión de la fe ni un abandono de su papel específico. Tampoco equivale a «canonizar sin proceso» todo trabajo histórico. La fe mantiene siempre su novedad irrenunciable y afila sin cesar su capacidad crítica, pues sabe muy bien —cuenta para ello con una larga y vieja historia— que el egoísmo y el pecado acompañan, como una sombra funesta, incluso a las acciones más generosas del hombre (también, por supuesto, a las del hombre de fe). Pero no precisa negar todo esto para descubrir, además, el otro lado —el más hondo y decisivo, en definitiva—, por el que la historia es también una conquista y una liberación progresiva: una salvación.

c) *Reconocimiento del Evangelio bajo su negación*

Así —para concretar—, en este tiempo que nos toca vivir, la fe sentirá la natural angustia por la tremenda y general sordera con que tropieza la Palabra: un gran mensaje que a casi nadie parece interesar; sobre todo, a aquellos que parecen más empeñados en la construcción del futuro. Pero, al mismo tiempo, bien puede tener la humildad del reconocimiento y de la espera. Del *reconocimiento* generoso de quien ve el Evangelio actuando a pesar de todo, incluso *sub contrario*, es decir, incluso bajo la expresa negación o impugnación del propio mensaje, que, siendo de salvación, resulta ser interpretado como de condenación; y, por eso mismo, también de la *espera*, porque su interés

definitivo es el hombre, y sabe, por consiguiente, que todo trabajo por el hombre está situado en su propia dirección: se siente acompañada aun cuando no sea reconocida; cuenta siempre con la posibilidad del encuentro; está segura —aunque sea con una seguridad no verificable históricamente— de la identidad final y definitiva.

Quizá todo esto resulte aún bastante abstracto. Pensemos, para concretar más, en la situación universitaria. Todo en ella, desde la investigación al grito, parece ajeno a la fe. Lo que hay de positivo parece encaminarse en exclusiva hacia la política; una política, de ordinario, contraria a la fe en su expresión. Pero, si miramos más a fondo, cabe otra lectura. A lo mejor nos percatamos de que en toda esa efervescencia a- o antirreligiosa se está hablando del verdadero y más urgente objeto de la religión. ¿Dónde, si no, se habla hoy con efectividad de esperanza, de amor, de generosidad, de compromiso por el hermano, de superación del egoísmo... como único modo auténtico de vida humana?

Se habla, ciertamente, en la Iglesia. Pero el lenguaje está gastado: en general, o no se escucha ya o se entiende de modo tan irreal, tan «espiritualista», que prácticamente carece de consecuencias para la vida efectiva. (Por eso la predicación resulta hoy un oficio doloroso y casi imposible: cuando quiere mantener un tono más «sacral», resulta integrada, castrándosele su capacidad de conversión; cuando se rebela y quiere incidir en la vida, resulta descalificada, negándosele su especificidad y anulándosele igualmente su eficacia transformadora).

Si somos sinceros, hemos de admitir que el lugar donde hoy se habla con más significado real y con (cierta) efectividad de esos valores es en la política. Puede que el lenguaje no lo manifieste; pero esos valores son los que en realidad subyacen al discurso político, por muy disfrazados o desfigurados que a veces puedan presentarse. Valores estrictamente evangélicos, aun cuando ellos no sean todo el Evangelio.

¿Cómo no ver, entonces, lo positivo de ese hecho, aunque al mismo tiempo se sea dolorosamente consciente de los tremendos peligros de esa situación y aun de las vidas que se queman —al menos aparentemente— en ese proceso? ¿Cómo no mirarlo con esperanza desde la fe, aunque al mismo tiempo se sienta como desafío y como urgencia de buscar una nueva significatividad y de articular una nueva efectividad para el discurso creyente? La mirada educada en el auténtico sentido del cristianismo siente con fuerza la actual situación de desamparo que vive la fe; percibe la urgencia de nuevos planteamientos; busca incluso una nueva interpretación global... Pero, al mismo tiempo, puede contar con una cierta tranquilidad de fondo, que sabe esperar la lenta subida de la conciencia de la salvación en la humanidad, y está suficientemente despreñada del propio protagonismo como para descubrir una especie de *praeparatio evangélica* —nada nuevo: ya en el siglo II lo dijeron algunos apologetas— en los diversos movimientos de liberación humana, aun en aquellos casos aparentemente ajenos o adversos al mundo de la fe.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL MAL COMO DOLOR DE DIOS

A

Hacia un planteamiento correcto

Si hay algo que pueda poner a prueba cuanto hasta aquí hemos dicho, es el problema del mal. Todas nuestras afirmaciones acerca de la bondad divina parecen estrellarse contra esta roca clavada en el corazón de la humanidad. Si Dios es puro amor, generosa y exclusiva liberación, ¿por qué resulta tan duro, tan triste a veces y aun tan trágico el mundo que ha creado? Seguramente, ninguna otra cuestión minó tan a fondo la fe y la confianza en esa bondad y, como consecuencia, en la existencia misma de Dios. Por otra parte, la pregunta no tiene nada de abstracta: surge implacable cada vez que el dolor o el fracaso muerden cruelmente en la existencia individual; cada vez que una catástrofe natural o incluso la trágica necesidad de una guerra hacen tambalearse la conciencia colectiva.

Sería ingenuo pretender contestar ahora esta pregunta, que atormenta desde siempre a los grandes pensadores y ocupó un lugar central en la respuesta de las grandes religiones a la pregunta total que es el hombre. Y, no obstante, algo deberemos hacer, si queremos mantener de algún modo la validez de nuestra intuición central. Aunque ese algo consista únicamente en ajustar la «respuesta» a nuestra sensibilidad actual y, sobre todo, en situar la pregunta en su justo y preciso lugar.

1. Problema versus misterio

Porque asusta muchas veces ver la seguridad con que —subconscientemente acaso— se pretende conocer su sentido, sorprende la facilidad con que se manejan palabras tremendas y se tratan realidades sagradas. Sólo cuando nos sentimos tocados por el misterio de la «imposible posibilidad» de la realidad finita, y cuando experimentamos el sobrecogimiento ante la presencia de un Amor infinito, estamos en condiciones de intuir de lejos el sentido auténtico de la pregunta. La claridad cartesiana se convierte aquí en la máxima trampa, precisamente porque pretende saber demasiado: lo reduce todo a las precisas dimensiones del *problema*, pretendiendo conocer el sentido preciso de cada concepto y encerrar la respuesta en la estrecha y tajante alternativa del dilema. Cuando se procede así, todos parecen saber qué es el mal, quién es Dios, qué quiere y qué no quiere, qué mundo podría o no podría crear...

Nuestra postura quisiera ser más humilde: remite al *misterio*; sabe que el hombre está envuelto por la realidad; que, en lo definitivo y profundo, no le toca legislar sobre ella, sino reconocerla y escucharla. Sólo entonces podrá «dar respuesta», es decir, ser responsable y tratar de situarse activamente comprendiendo y transformando(se).

Como, además, aquí se trata de una reflexión cristiana, no vamos a pretender ser «neutrales». El Dios que se nos reveló en Jesús con un rostro bien concreto, está presente desde el principio. De alguna manera, dirige e inspira todo nuestro esfuerzo, incluso en aquellos momentos en que éste —como va a ser el caso en la primera parte del capítulo— se mueve en el terreno filosófico, desarrollando un discurso que pretende tener validez fuera del estricto ámbito de la fe. Esto resulta importantísimo y va inscrito en esa «obediencia a la realidad» que constituye la condición indispensable para la comprensión. ¿Qué conoce-

mos de Dios si no acogemos su Palabra, si no escudriñamos atentamente cómo se nos presenta Él mismo en la historia de la salvación, sobre todo en la vida de su Hijo?

2. El dilema escandaloso

Para ver de verdad qué implica todo esto, hay que enfrentarlo al planteamiento «normal». Éste se muestra con claridad en el conocido dilema: si Dios puede evitar el mal y no quiere, entonces no es bueno; si quiere y no puede, entonces no es omnipotente⁴⁰.

He ahí el tema del mal reducido a *problema*. Todo resulta claro; cada término se ofrece con su significado preciso: no queda más que escoger. Y se escogió casi siempre —¡cómo no!— el primer miembro del dilema: Dios puede, pero no quiere. Faltaría más... Aunque, naturalmente, luego había que escapar a la consecuencia de que, en ese caso, Dios no es bueno. Surge la actitud apologética: hay que «disculpar» a Dios defendiéndolo de las acusaciones...

La fuerza terrible de este planteamiento radica en la naturalidad con que se da por supuesta la solución. En realidad, funciona como una especie de «creencia» que ya no se pone en duda —ni acaso se formula— y sobre la cual se opera inmediatamente con los conceptos. Por eso suele formar el trasfondo común del diálogo o de la discusión: de ella parte el fiel que se enfrenta al problema, y de ella parte el ateo que cree tenerlo superado. ¿Qué otro significado tienen tantas predicaciones y tantas teologías, y qué otro sentido tiene la protesta de los personajes de Dostoievski y de Camus?

*
**

«Comencemos por el ser de Dios, del cual, como he dicho, tengo tanta certidumbre como de mi propia existencia, aunque, cuando intento examinar los fundamentos de esta

certidumbre y darle forma lógica, encuentro gran dificultad, tanto en el fondo como en la forma. Tiendo mi vista por el mundo de los hombres y veo una perspectiva que me llena de indecible tristeza. Parece que el mundo ha negado sencillamente esta gran verdad, de la cual todo mi ser se siente tan lleno. Y el efecto que me produce, en consecuencia, necesariamente me conturba de tal manera como si se negase mi propia existencia. Si mirase a un espejo y no viese en él mi rostro, me produciría una sensación parecida a la que siento cuando contemplo este mundo vivo y atareado que no quiere saber nada de su Creador. Ésta es para mí una de las grandes dificultades de esta absoluta y primaria verdad a la cual me estoy refiriendo. Si no fuera por esa voz, que habla tan clara en mi conciencia y en mi corazón, yo sería un ateo, un panteísta o un politeísta cuando contemplo el mundo»

Cardenal NEWMAN, *Apologia pro vita sua*,
Madrid 1961, p. 259.

«¿Comprendes tú eso de que una criatura así, que todavía no sabe lo que le hacen, se golpee a sí misma —encerrada en lugar indecente, en la oscuridad y muertecita de frío— con sus puñitos el desgarrado pecho y llore lágrimas de sangre, inocentes, mansas, implorando a Dios para que acuda en su auxilio...?; ¿comprendes tú este absurdo, amigo y hermano mío, novicio mío de Dios y humilde?; ¿para qué hace falta ese absurdo y para qué se le crea?

Sin eso —dicen— no podría vivir el hombre en la tierra, pues no sabría distinguir entre el bien y el mal. ¿Para qué distinguir entre esos endiablados bien y mal, cuando tanto cuesta...? Porque toda la ciencia del mundo no vale lo que las lágrimas de esa pobre niña implorando a Dios.

... ..

Además, que demasiado cara han tasado esa armonía: no tenemos dinero bastante en el bolsillo para pagar la entrada. Así que me apresuro a devolver mi billete. Y, con sólo que sea un hombre honrado, me veré en la obligación de devolverlo lo más pronto posible. Eso es lo que



hago. No es que no acepte a Dios, Alíoscha; pero le devuelvo con el mayor respeto mi billete»

F. DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamásovi*,
en *Obras Completas*, t. III,
Madrid 1961, pp. 200-203.

«Rieux saltó de golpe. Miró a Peneloux con toda la fuerza y pasión de que era capaz, y sacudió la cabeza.

—No, padre, lo dejo. Tengo otra idea del amor. Y rechazaría hasta la muerte amar a una creación en la que los niños son torturados»

A. CAMUS, *La peste*,
Paris 1947, p. 179.

*
**

Evidentemente, se toca aquí un punto demasiado neu-rálgico como para dejarlo al juego espontáneo de la «creencia». Se impone frenar en seco y no dar nada por supuesto, pues lo «evidente» no hace, de ordinario, más que velar la realidad. De hecho, este dilema constituye una especie de resumen cargado a tope con todas las trampas que enmascaran el sentido auténtico y hacen imposible el planteamiento correcto del tema del mal. Aunque eso puede también ser una ventaja: ofrece la posibilidad de desmontar esas trampas y situar la reflexión, lo más limpia de prejuicios que sea posible, frente a la *realidad* del mal.

Volvamos, pues, al dilema: ¿qué presupuestos son los que operan para que tan general y espontáneamente se prefiera un Dios que «puede y no quiere» a un Dios que «quiere y no puede»? Resulta claro que aquí se escoge entre dos riesgos: o un Dios que no es bueno, o un Dios que no es omnipotente. Y resulta claro también que, a nivel de presupuestos subconscientes, se prefiere correr el riesgo intelectual de afirmar que Dios no es bueno, al de afirmar que no es omnipotente. Hay una especie de juego subliminal de expectativas y esperanzas que descubren aca-

so lo más hondo del corazón «carnal» del hombre: si digo que «puede y no quiere», evito la ofensa irreparable, y ya encontraré después el medio de demostrar que, a pesar de todo, es bueno; pero, si digo que «quiere y no puede», no tengo escapatoria: un Dios cuya omnipotencia aparece negada resulta insoportable para nuestras expectativas subconscientes.

Pero con eso queda claramente al descubierto la raíz de esas expectativas: una idea preconcebida de Dios, no alimentada precisamente en la experiencia evangélica, sino acaso en la filosofía o incluso en aquella parte de nuestra espontaneidad que se apoya sobre los valores de poder, de influencia, de ansia de grandeza... Porque una idea de Dios que de verdad se alimentara y asimilara a partir de su aparición en Jesús de Nazaret —el bueno, el compasivo, el que sirve, el que ama sin medida— tendría por fuerza que inclinarse espontáneamente por la segunda parte: «quiere, pero no puede». Ésa es, sin lugar a dudas, la impresión que produce Jesús: no la de la persona que desde lo alto de su majestad intocable contempla la historia del hombre, dignándose acaso hacer, de cuando en cuando, un gesto augustamente generoso, sino la de la persona cordialísimamente implicada en nuestro esfuerzo, afectada por nuestra angustia, que lo hace y lo da todo por vernos libres y felices, y que el único encargo que nos deja es el de querernos como hermanos y ayudar sobre todo a los más tocados por la desgracia, a los pobres, a los pequeños...

Caben, desde luego, muchas interpretaciones del Evangelio; pero, personalmente, no soy capaz de creer en ninguna que no parta de esta evidencia primigenia: un Dios implicado a fondo en la historia del hombre, en lucha sin reservas contra su mal, al que no puede superar *inmediatamente*, y que por eso sucumbe. Cierzo que en el mismo sucumbir abre ya la clara y segura esperanza de una victoria más honda; pero esa victoria *no puede* ser inmediata, de

este mundo: aparece *forzada* a pasar por la derrota, por la impotencia frente al poder del mal. Desde luego, si creemos de veras que el único rostro auténtico e infalible de Dios es el que se nos aparece en Jesús, puestos frente al dilema y obligados a responder, tendremos que decir: «quiere, pero no puede». La otra respuesta puede parecer más inteligente, pero es ciertamente menos cristiana.

Con todo, algo nos avisa de que ni siquiera podemos hablar así. Estamos pronunciando palabras tan hondas que por fuerza se nos escapa su pleno significado. Ambas partes de la alternativa reflejan únicamente con cierta aproximación nuestra reacción afectiva frente al misterio divino: ahí radica su mérito y, acaso, su muy relativa pertinencia. Pero, reducidas a una lógica conceptual estricta, se revelan como auténticos absurdos. Con lo cual, junto a la primera trampa —una idea «pagana» de Dios como presupuesto—, queda ahora una segunda al descubierto: hablar, sin más, de Dios con categorías tomadas de las creaturas. «Puede y no quiere»: ¡cómo si nosotros supiéramos lo que significa en concreto un poder absolutamente traspasado por el amor, identificado con la purísima irradiación del bien...! «Quiere y no puede»: ¡como si nosotros supiéramos lo que significa un querer que es ilimitada eficacia, libertad sin la más mínima traba, posesión absoluta de la totalidad de lo real...!

Un simple chispazo intuitivo sobre lo inalcanzable de las conexiones de sentido que aquí tienen lugar, basta para situarnos en el único camino viable, apartándonos de las evidencias ilusorias. Comprendemos que, antes que nada, se impone «curar las enfermedades del lenguaje» sobre el mal, según el programa general de la filosofía analítica —que, por cierto, se ha ocupado mucho del tema, aunque no siempre ha sabido precaverse contra la enfermedad—, porque en el modo de hablar ya va inviscerada la precomprensión, el (subconsciente) diagnóstico previo del que se parte y que condiciona todo el planteamiento.

En realidad, con esto estamos indicando ya el sentido profundo de la aproximación filosófica que vamos a hacer en el próximo apartado: no elaborar una explicación, sino desmontar una falsa construcción. Porque una cosa es la resistencia del mal a dejarse encajar en una tranquila visión de la realidad, y otra bien distinta la contradicción teórica a que puede llevar un falso planteamiento. En el primer caso, el mal se nos aparece como el tremendo misterio que es, constituyéndose en llamada a nuestra decisión y a nuestra acción sobre el mundo. En el segundo, se convierte en problema teórico, fuente de inacabables discusiones, o en misterio artificial sin salida, porque ésta ya se había hecho previamente imposible. No se trata, pues, de intentar pretenciosamente solucionar el problema del mal, sino, por el contrario, de poner modestamente al descubierto su misterio, liberándolo de excrecencias artificiales que amenazan con ahogarlo... y ahogarnos.

A partir de esta clarificación filosófica, intentaremos luego el afrontamiento teológico, tratando de descubrir positivamente, en la revelación viva del Evangelio, la actitud de Dios frente al mal y, por consiguiente, situar a su luz nuestra actitud, nuestra acción y nuestra esperanza. Con lo cual aparecen claras ante nosotros las etapas que intentamos recorrer. (Con todo, recomendaría al lector no aficionado a la especulación filosófica que salte este apartado y pase directamente al siguiente: C. Afrontamiento teológico).

B Aproximación filosófica

1. La «tristeza de lo finito»

La expresión es de Paul Ricoeur⁴¹, y con ella intentamos delimitar el justo espacio emotivo dentro del que debe ser contemplado el mal: una facticidad dolorosa, pero inevitable. Cuando decíamos que, de tener que escoger una de las dos alternativas del dilema, nos quedaríamos con la segunda —«quiere y no puede»—, porque nos parecía que reflejaba más fiel y evangélicamente la justa actitud subjetiva frente al mal y frente a Dios, intentábamos significar esto mismo. El mal, en la Escritura, es una realidad ineludible, en la que, por lo mismo, no tiene entrada directa el juego del querer o no querer.

Pero esto mismo nos hace comprender ya, en la misma «razón» de la frase, su sinrazón, su absurdo. Decir que Dios quiere y no puede abolir el mal viene a ser igual que decir que Dios quiere y no puede hacer un círculo cuadrado. No se trata de una potencia o impotencia de Dios, sino de una contradicción de nuestra mente y de nuestro lenguaje. Más fácil de ver en el caso del círculo cuadrado, pero no menos cierto en el caso de un mundo finito sin mal. A la clarificación de esta segunda contradicción quisieran ayudar las siguientes reflexiones.

Empecemos por unas observaciones sencillas. Todos tenemos la experiencia de que, normalmente, lo que en

este mundo es ventaja por un lado resulta desventaja por el otro. El buen tiempo para el bañista resulta casi siempre mal tiempo para el labrador. La ganancia de uno se produce, en definitiva, a costa de la pérdida de otro. Los pies del caballo son magníficos para correr mucho y rápido, pero por eso mismo no sirven para agarrar, como los del mono, ni para desgarrar, como los del felino. Las branquias del pez le permiten vivir en el agua, pero significan su muerte en tierra. La transformación en alas de los miembros delanteros del pájaro le permite la maravilla del vuelo, pero le inutiliza para cualquier otra actividad. La muchacha guapa por ser rubia carece automáticamente del encanto de la morena; el hombre que desarrolla intensamente su inteligencia no suele destacar en el trabajo manual; el muy reflexivo no sirve normalmente para la acción; el muy sensible casi nunca es capaz de transformar el mundo...

¿A dónde apunta esta serie de contrastes, que cualquiera puede prolongar hasta el infinito? Evidentemente, al misterio de la creatura finita, de la realidad cotidiana en que nos movemos. El filósofo —cualquiera de nosotros en los mejores y más profundos momentos— lo puede experimentar en la pregunta metafísica: «¿por qué hay ente y no, más bien, la nada?» (Heidegger)⁴². En ella se expresa la labilidad, la casi absoluta improbabilidad de lo finito. Las contradicciones a que continuamente nos somete la vida —desde la palabra, que, dicha con la mejor intención, puede herir mortalmente al amigo, hasta la imposibilidad de un amor perfecto— patentizan —a veces como un relámpago; de ordinario como una percepción oscura, pero insuperable— la radical contradicción que constituye el ser finito: un ser que es y no fue, que es y no será, que en el fondo es y no es; un ser en el que toda perfección es simultáneamente un límite, toda conquista un fracaso; para el que ser es no ser todavía y, en definitiva, no llegar a ser nunca.

*
**

«En realidad, todo esto proviene de un defecto, por desgracia muy extendido. Generalmente, falta el sentido de la trascendencia de Dios y, lo que es correlativo, se padece la cruel carencia del sentido del ser.»

Recuerdo que Maine de Biran, desde su juventud, se asombraba de existir (...). En efecto, existir tiene algo de milagroso. Pero, por desgracia, para la mayoría de las personas existir se ha convertido en cosa habitual cotidiana. No nos extrañamos de estar aquí. El hecho de existir nos pasa inadvertido y, totalmente habituados a ello, somos completamente insensibles a ese permanente prodigio que es la creación. Nos parece natural que existamos, y en nuestros razonamientos hacemos caso omiso de esta realidad fundamental, tan fundamental que no la advertimos, aun cuando esté más presente que nada (...).

Quien alguna vez se ha dado cuenta de que existía, cuando podía muy bien no haber existido nunca; quien alguna vez ha llegado a percibir la permanencia de su propia vida a través de la percepción más intensa del cambio y de la opción, ése es el que alcanza a descubrir que en realidad sólo hay un problema, el misterio del ser, y que los demás problemas, los que surgen a montones en nuestro hacer cotidiano, son totalmente secundarios»

L. JERPHAGNON, *El mal y la existencia*,
Barcelona 1966, pp. 64-65.

*
**

Pretender que en un tal ser se dé el ajuste perfecto con los demás, la plenitud última en sí misma, la seguridad sin falla en la existencia —todo eso y mucho más implicaría la ausencia de mal en el mundo—, equivale a no entender nada, a «pensar» una contradicción, a construir mentalmente un círculo cuadrado. Justamente, el círculo cuadrado sería la *creatura perfecta*; por eso mismo es también —y esto se percibe con absoluta claridad— la perfecta contra-

dicción: porque la reducción a la sencilla transparencia del esquema abstracto permite ver la incompatibilidad de los términos; pero la estructura es la mismísima de «creatura-perfecta», «mundo- sin-mal»... La contradicción alcanza también aquí rango metafísico.

No siempre resulta fácil intuirlo; pero cuando se vislumbra, aunque sea de lejos, se comprende que se está tocando fondo en el recto planteamiento del misterio del mal. El mal —así, sin más distinciones por ahora— es una manifestación necesaria de la limitación y de la interna contradicción de lo finito. Pretender un mundo sin mal equivale a postular un mundo estrictamente infinito, pues únicamente la infinitud, al estar por encima de toda posible contradicción, al ser absoluta plenitud, excluye de sí la realidad y la posibilidad del mal. Por eso, en realidad, únicamente Dios puede estar libre del mal, porque Él *es* de verdad: *es* con esa redonda plenitud cuya intuición admiró, hasta casi paralizarlo, al pensamiento de Parménides; *es* con esa inexhaustible riqueza vital que llena de respeto y de esperanza toda la piedad bíblica. La humanidad siempre presintió esto en su experiencia religiosa. De ahí que intuyese siempre que Dios es el único bueno, el único feliz. Todo lo demás es «nada», pertenece al reino del dolor y del pecado. El mundo no es Dios, no puede ser Dios; por eso en él aparece necesariamente el mal.

Leibniz tematizó esta intuición con su famoso «mal metafísico»: la finitud misma es el mal primigenio, inevitable⁴³. Kant viene a decir lo mismo, al situar el «mal radical» en la raíz de la libertad humana⁴⁴. Que luego el «optimismo» leibniziano o la reducción racionalista que Kant opera en la religión revelada puedan ideologizar esta intuición, no resta nada a su honda justeza metafísica.

De ella hay que partir para intentar comprender. Un mundo finito *necesariamente* tiene que presentar desajustes. Al *nivel físico*, en un planeta como la tierra, que se va construyendo a través de un largo y complicado proceso geológico, resultan inevitables las catástrofes que tanto nos

conmueven a veces —recuérdese que el terremoto de Lisboa fue capaz de sacudir de raíz todo el optimismo de la Ilustración—; por eso tienen una explicación causal, aunque ello nada reste al inmenso dolor humano producido. Al *nivel de la vida*, la cadena inexplicable que la constituye, por fuerza ha de sostenerse a base de las más tremendas contradicciones: las plantas viven a costa de descomponer los minerales, los animales a costa de todos —y nada más imposible que escapar a esta cruel realidad, por más que admiremos la generosidad de los que lo intentan: los vegetarianos también viven, sin más remedio, a costa de destruir otras vidas—. Al *nivel humano*, la finitud resulta también fuente inagotable de dolor, soportada y provocada: desde la tragedia antigua hasta las «manos sucias» (Sartre)⁴⁵ de nuestros días, la inevitabilidad del mal entre los hombres reviste una evidencia tan dura como insuperable. Al *nivel moral*, allí donde aparece una libertad finita, allí se planta la sombra negra del fallo, la imposibilidad de la pureza perfecta, el tormento del egoísmo insuperable. Precisamente esta experiencia es la que alimenta el núcleo mismo de una religión como el budismo y le confiere su perenne atractivo y actualidad.

*
**

«Éstos son, oh monjes, los dos extremos que tiene que evitar el que ha renunciado a la vida del mundo. ¿Cuáles son estos dos extremos? Una vida dada a los placeres, entregada a los goces y placeres: éste es degradante, sensual, vulgar, ignoble y sin provecho; el segundo es una vida dada a las mortificaciones: éste es penoso e igualmente ignoble y sin provecho. Evitando estos dos extremos, oh monjes, el Tātāgata ha ganado el conocimiento del Camino Medio, que lleva a la intuición, que lleva a la sabiduría, que conduce a la calma, al conocimiento, a la felicidad, al Nirvana.

¿Cuál es, oh monjes, el Camino Medio cuyo conocimiento ha conquistado el Iluminado, que lleva a la intui-

ción, que lleva a la sabiduría, que conduce a la calma, al conocimiento, a la felicidad, al Nirvana? Es el santo camino de las Ocho Sendas, a saber: recta fe, recta aspiración, recto hablar, recta conducta, recto modo de vivir, recta mentalidad, recta memoria, recta meditación. Éste, oh monjes, es el Camino Medio, cuyo conocimiento ha conquistado el Tatagata, que lleva a la intuición, que lleva a la sabiduría, que conduce a la calma, al conocimiento, a la felicidad, al Nirvana.

Ésta es, oh monjes, la noble verdad sobre el dolor: nacimiento es dolor, decadencia es dolor, enfermedad es dolor, muerte es dolor. Presencia de los objetos que odiamos es dolor; separación de los objetos que amamos es dolor; no obtener lo que se desea es dolor. Brevemente: el quíntuple agarrarse a la existencia es dolor.

Ésta es, oh monjes, la noble verdad sobre la causa del dolor: sed, que lleva al renacimiento, acompañada por el placer y el goce, encontrando su deleite aquí y allí. (La sed es triple), a saber: sed de placer, sed de existencia, sed de prosperidad.

Ésta es, oh monjes, la noble verdad sobre la cesación del dolor: la completa cesación de esta sed —una cesación que consiste en la ausencia de toda pasión— con el completo abandono de esta sed, con el dejarla de lado, con la liberación de la misma, con la destrucción del deseo.

Ésta es, oh monjes, la noble verdad del camino que lleva a la cesación del dolor; el óctuple Sendero, a saber: recta fe, recta aspiración, recto hablar, recta conducta, recto modo de vivir, recta mentalidad, recta memoria, recta meditación»

BUDA, *Sermón de Benarés* (ca. 538 a.C.).

*
**

Evidentemente, puede objetarse que todo ello es así porque este mundo está herido por el mal; pero que, si el mundo fuera de otra manera, todo podría ser distinto: las contradicciones no tendrían por qué existir; «el lobo podría

pacar con el cordero, y el niño jugar con las crías de la víbora»; y la humanidad podría ser una «comunidad de santos».

Desgraciadamente, la respuesta es fácil: aun suponiendo un mundo distinto, ese mundo tendría que ser finito, y, por lo tanto, de un modo o de otro, por fuerza tendría que repetirse la misma dialéctica; tendrían que surgir parecidas contradicciones. No existe salida. Se trata de la estructura radical, de la esencia íntima de lo finito. La posibilidad de superación sólo brilla un instante en la imaginación fabuladora, en el deseo de la utopía, que tienen ciertamente su función, pero que en modo alguno describen la realidad. (Basta con pensar que, si el lobo y el cordero «pacieran juntos» —superando así la contradicción—, ambos tendrían que comer hierba —con lo cual reaparece la contradicción—; y, además, un lobo que comiera hierba perdería la condición de carnívoro que constituye precisamente su especialidad; es decir, que ya no podría ser lobo...).

Ni siquiera cabe el recurso de pensar que, al menos en los casos graves, Dios debería proteger o remediar de un modo extraordinario, digamos milagroso. Ciertamente casi siempre, en una circunstancia dada, el milagro resulta en sí posible, y la Biblia, por ejemplo, testimonia que, de hecho, el milagro se ha producido. Pero basta un mínimo de reflexión para percatarse de que por ahí no puede venir ninguna «solución» al problema del mal. El milagro tiene que ser, por definición, excepcional. Desde el momento en que se quisiera regular de algún modo, aparecería el absurdo.

Dios, pongamos por caso, en virtud de su amor al hombre, debería intervenir para evitar milagrosamente las grandes catástrofes naturales, como los terremotos. Pero entonces habría que añadir inmediatamente: ¿y por qué no en las grandes catástrofes, como las guerras, provocadas por el hombre? Es cierto que en éstas hay al comienzo una libertad culpable, pero también lo es que el peso más gran-

de y terrible siempre acaba siendo pagado por los inocentes: al fin y al cabo, resulta tan terrible morir dilacerado por una bomba de *napalm* como por la lava de un volcán. Ahora bien, puestos en esta tesitura, ¿quién no encontraría razones muy parecidas para «exigir» que Dios haga un milagro en el caso del padre de familia a punto de morir y que deja mujer e hijos? ¿Y convencería después a una madre de que ella no tendría el mismo derecho a exigir la curación milagrosa de su hijo enfermo? ¿Y por qué no, luego, los casos más dolorosos? Y, finalmente, ¿por qué no debería intervenir Dios en todo lo que sea difícil, arduo o, simplemente, molesto?

La lógica del milagro no tiene frontera alguna: el mundo tendría que convertirse en un milagro total y continuo; es decir, tendría que dejar de ser mundo, para convertirse en un inmenso escenario donde el Creador jugaría a las marionetas con las creaturas, privadas de todo dinamismo e iniciativa propios. El sueño de la imaginación, al buscar un mundo perfecto, lo único que conseguiría sería su destrucción. No, el mundo se nos impone como algo mucho más serio que todo eso, y Dios, incluso a nivel filosófico —aquí está el fondo justo de la intuición deísta—, se nos aparece, por fuerza, mucho más consecuente y respetuoso con su creatura.

Por eso tampoco hace falta recurrir, como hiciera Leibniz, a la afirmación de que vivimos en «el mejor de los mundos posibles». Todos sus adversarios tienen ahí un camino fácil para ejercer la dialéctica y mostrar que esa expresión es contradictoria. Quizá, mejor, deberíamos decir modestamente que es un *non-sense*, que carece de sentido, pues se refiere a una totalidad tan radical que nos abarca de raíz, sin que nosotros podamos abarcarla a ella. Baste con decir que vivimos en el «mundo real», en el que, «de hecho», existimos. En él intuimos, de algún modo, la estructura constitutiva de lo finito y, con ella, la insuperable posibilidad del mal.

Verdaderamente, no existe escapatoria alguna: si hay mundo, aparece el mal; si queremos suprimir totalmente el mal, tenemos que renunciar al mundo: solamente en el ser que es sin limitación, en el Dios que vive en la plenitud de su felicidad, resulta *pensable* la total ausencia de mal.

2. El poder del mal

Pero con esto tenemos la impresión de movernos en un mundo abstracto, irreal, bien lejos de la concreta y efícacísima realidad del mal, que se hace sentir en todas partes. ¿Contesta realmente cuanto acabamos de decir a la pregunta que el mal dirige constantemente a nuestras vidas? Por otro lado, ¿no caerá toda nuestra reflexión bajo la sencilla distinción, hecha ya por Aristóteles y ampliamente elaborada por la Escolástica, entre la simple *negación* y la verdadera *privación*?⁴⁶

La privación, sí, supone la ausencia de algo que a un ser le pertenece, y por eso puede, con toda justicia, ser considerada un mal: que un hombre carezca de vista es real y tremenda desgracia. La negación, por el contrario, consiste en el simple no tener algo que a uno no le pertenece, y por eso no se puede identificar sin más con el mal: porque una piedra carezca de ojos, no vamos a considerarla desgraciada...

Efectivamente, estas preguntas no rompen la verdad de lo hasta aquí dicho, pero nos instan a hacerlo salir de su abstracción metafísica para confrontarlo más de cerca con la experiencia concreta del mal. La concepción del mal que acabamos de manejar acentúa su aspecto estático, que resulta muy claro en el ejemplo del círculo cuadrado. Ahora es preciso ponerlo en movimiento. Porque la realidad no es una abstracción quieta, reposando en sí misma, sino un proceso dinámico, un devenir histórico, un dramático construirse, en el intento siempre renovado de llegar a ser. Es aquí donde la limitación se convierte en contra-

dicción, y el «mal metafísico» en concreto sufrimiento físico o en dura miseria moral.

La consideración dinámica del mundo nos convence de que, en el fondo, la *negación* que supone la finitud de toda creatura se convierte en *privación*, en el sentido de que la posición en la existencia supone, por sí misma, la tendencia a la plenitud. Esto aparece con toda evidencia en el hombre: la «punta de flecha de la creación» (Teilhard) se percibe siempre a sí misma, en su más íntima autenticidad, como ansia insatisfecha de ser en plenitud, como dolorosa inadecuación entre su tendencia infinita y su realidad finita (Blondel). *L'homme dépasse infiniment l'homme* «el hombre supera infinitamente al hombre», escribió Pascal, recogiendo en frase magnífica una intuición perenne, enérgicamente presente en el platonismo, en la escuela agustiniana y en el mismo tomismo: como «infinitud finita» (*endliche Unendlichkeit*) caracteriza en nuestros días B. Welte⁴⁷ la intuición de Santo Tomás; y ya hemos oído a P. Ricoeur hablar de la «tristeza de lo finito».

El hombre no hace más que patentizar lo que de algún modo sucede también en todas y cada una de las realidades finitas. Una mirada sobre el mundo mínimamente educada en el dinamismo de la física moderna y, sobre todo, en la concepción evolutiva de la realidad, descubre inmediatamente que todo ser creado está trabajado por la tensión dramática entre lo que es y lo que tiende a ser. La lectura de una obra como la de Teilhard de Chardin, de tan agudísima sensibilidad en este punto, no deja lugar a dudas.

Pero, en esta dirección, nuestro entendimiento se acerca espontáneamente a lo que hemos llamado el «misterio del ser finito»: un ser que es sin ser de verdad, que sólo es en cuanto que tiende a ser en plenitud. En este sentido es en el que afirmamos que *ser finito* consiste en *ser privación*. Pues *ser* de verdad solamente lo es el Ser infinito, el *ipsum esse*, es decir, el ser mismo sin recortes, pura posesión de sí mismo, pura expansión en plenitud sin fi-

sura. Sólo de Dios se puede afirmar limpiamente que *es*, sintiendo el peso infinito, la fuerza magnífica de esta afirmación. Todo lo demás aparece recortado, como muñón anhelante, como esfuerzo por ser de verdad, palpando continuamente la propia limitación.

Ahora bien, todo esto —podría decirse— no es aún el mal... Cierto; pero es su presupuesto. Un ser que consiste en ser privación es un ser con todas sus puertas y ventanas abiertas a la insatisfacción, al conflicto con los demás, a la contradicción consigo mismo...: es un ser que está ya con un pie dentro de la tragedia. ¿Qué otra cosa es el mal, en definitiva, sino el real y cruel choque con esas realidades que surgen inexorables en cuanto este ser contradictorio se esfuerza por *ser*?

Conviene prolongar todavía el campo de esta intuición. Porque la aspiración con que se presenta lo finito no tiene nada de la suavidad de un ansia romántica, sino que se presenta como una especie de «lucha por el ser».

Lucha, en primer lugar, dentro de uno mismo, porque llegar a ser es, efectivamente, una ardua subida, un construirse venciendo continuamente la inercia del dejarse estar, del renunciar al esfuerzo, del caer en la pasividad. Podría hablarse, en este sentido, de una «entropía metafísica» que, por analogía con la entropía física, insinuaría en la raíz misma de la creatura esa tendencia a la nada que constituye la otra cara del esfuerzo por ser: es lo que, en el hombre, se manifiesta vívidamente entre el continuo esfuerzo por construirse y la tentación perenne de dejarse caer, en la ardua pelea entre naturaleza y libertad, en la dolorosa tensión entre el esfuerzo y la comodidad, entre el egoísmo y la generosidad, entre el instinto y el deber... A poco que entremos en nosotros mismos, nos damos cuenta de que esto forma el meollo más dramático e insuperable de nuestra existencia, y de alguna manera intuimos que esa lucha se da ya en el largo y penoso esfuerzo de la vida por afirmarse en el planeta, e incluso en la

materia, para, remontando la pendiente de la entropía, instaurar la larguísima marcha de la cosmogénesis.

Lucha dentro del ser individual mismo, que se hace inmensamente más dramática en el choque inevitable e irrenunciable con los demás. La finitud fuerza una especie de terrible competencia de carencias, por la que cada ser se ve casi siempre obligado a afirmarse a costa de los demás: la creación de una cosa sólo resulta posible por la descomposición de las demás; la vida de unos se sostiene a costa de la muerte de otros; la abundancia se alimenta de la pobreza; la felicidad propia presupone casi siempre la desgracia ajena...

Lucha por la vida, lucha de clases o competencia de privilegios, egoísmo individual o explotación colectiva, lucha por la libertad a costa de la justicia o lucha por la justicia a costa de la libertad..., son contradicciones últimamente insolubles, porque nacen del desajuste estructural, de la invencible descomposición metafísica que es inherente a la esencia de lo finito.

Tratar de ir superándolas constituye la gloria del hombre. Ir padeciéndolas irremediablemente, en su continua reaparición bajo formas siempre nuevas, constituye su destino. Destino que se le impone al hombre con tal fuerza que éste llega a experimentar el poder del mal como una potencia autónoma y terrible, como algo externo frente a él, como algo que llega incluso a personificar.

La fuerza del mal se hace así presente en toda su virulencia y obliga a reflexionar, a proceder con suma cautela y respeto, sin dejarse llevar por abstracciones etéreas ni, mucho menos, por fáciles optimismos. Pero surge también el peligro de abandonar la rigurosa austeridad de los hechos para complicarse en la espesura imaginativa de lo mitológico.

3. La trampa del dramatismo

En efecto, aquí se sitúa, a mi parecer, la bifurcación fundamental, donde el pensamiento puede aventurarse en un planteamiento basado en la imaginación y que resulta inevitablemente contradictorio a la hora de intentar conceptualizarlo. Al autonomizarse, tomando cuerpo en la imaginación —y, no nos engañemos, de aquí partimos todos—, el mal queda profundamente encubierto en su carácter de facticidad, es decir, en su carácter de manifestación necesaria del modo de ser de la creatura finita.

Entonces, en lugar de la consideración objetiva del *hecho* del mal —del hecho de que las cosas y las personas, *por ser lo que son*, funcionan a veces de modo irremediablemente torcido, tropiezan con sus limitaciones, sufren su propia contradicción, chocan entre sí haciéndose daño...—, se busca una *causa* del mal. Con lo cual, inconscientemente, el mal resulta situado fuera de las cosas, como una entidad independiente que interfiere desde el exterior viciando el proceso normal, que sin él (sin el mal) sería bueno y perfecto. De un *hecho* todo lo duro y terrible que se quiera, pero hecho al fin, se pasa inconscientemente a un *drama* que maneja protagonistas, marca responsables, señala y precisa justificaciones.

A partir de estas premisas, tanto más eficaces cuanto menos conscientes, los problemas se van planteando por sí solos. ¿Por qué aparece el mal en el mundo, siendo así que podría no aparecer? ¿Qué es ese ser que destruye y atormenta a los demás seres? ¿Dónde tiene su origen? ¿Cómo es que Dios —si lo hay— consiente tales cosas?...

Estas preguntas, que con tan absoluta naturalidad resultan de nuestro análisis, son exactamente las que de ordinario se manejan. Lo cual prueba la existencia de los presupuestos subconscientes que denunciábamos y explica la generalidad de los planteamientos en que, como ya queda dicho, coinciden tanto los que de la existencia del mal

deducen la negación de la existencia de Dios, como los que, contra ellos, tratan de «justificar» a Dios (eso significa hacer «teodicea»).

De hecho, la dramatización del mal aparece desde los primeros momentos en que la humanidad afronta conscientemente su realidad. El *dualismo*, con su afirmación de un principio originario del mal en pugna directa con el principio originario del bien, da expresión a la forma más aguda de este modo de pensar. Modo que, partiendo del Zoroastrismo, encontró en el Maniqueísmo —esa «teología perezosa» (M. Nédoncelle⁴⁸)— la construcción más rigurosa y coherente, pero que, bajo formas más o menos disimuladas —¿no funciona las más de las veces en este sentido el mismo modo cristiano de entender la existencia del demonio?— pervive a lo largo de la historia, hasta nuestros mismos días.

*
**

«En este sentido, demasiadas consideraciones relativas a la causalidad de Dios son poco serias, ya procedan de creyentes o de no creyentes. Los primeros admiten la causalidad de Dios en la 'fabricación' del mundo, y ya no quieren saber nada de ella a la hora de soportar el peso de lo que resulta mal. Los segundos rehuyen creer, porque niegan los argumentos fundados sobre la causalidad, que ellos consideran necesaria para la demostración de Dios; pero recobran súbitamente la fe en la causalidad cuando se trata del problema del mal, para atacar entonces la existencia de Dios, porque —dicen— Él es el responsable de todos los males. La honestidad intelectual es un producto raro en todas partes.

... ..

Si la finalidad recapitulativa contiene el secreto del enigma temporal, no es exacto sostener que Dios es causa del mal. Él es causa de personas comprometidas en una lucha contra el mal. Lo que existe es la continuidad de conjunto del destino. Dios es causa únicamente de este

proceso, y en él se revela únicamente como el adversario de la voluntad analítica, que desfallece o se rebela o se casa con los límites de la naturaleza. Él no quiere el mal, sino la derrota del mal; y le ofrece al querer los recursos de su síntesis creadora, que transfigura los sufrimientos y las mismas faltas, aun manteniendo sus contornos fácticos»

M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Paris 1942, pp. 270, 280.

*
**

Y el fenómeno se acentúa cuando la fuerza del mal se hace sentir de un modo especialmente intenso en la historia humana. La Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, se rodeó de una espesa nube de especulaciones, en las que el «diablo», lo «demoníaco», lo «oculto»... jugaron un papel preponderante, de carácter eminentemente mitológico.

Quizá resulte muy aventurado, pero me atrevería a afirmar que este espíritu impregnó, en el presente tema, una teología tan refleja y tan «ultramundana» como la de Karl Barth. Su teoría del mal como *das Nichtige*⁴⁹, (la «nadedad», podría traducirse), es decir, como un *tertium quid* o instancia intermedia entre Dios y la creatura, entre el ser y el no ser, va probablemente por este camino. El mal no es ser, no es una realidad autónoma; pero tampoco se reduce a la nada, puesto que se caracteriza por su oposición a la obra de Dios, tentando y buscando destruir al hombre; será aniquilado en la victoria final de la gracia de Cristo, pero mientras tanto da la batalla y cobra su duro tributo de dolor y de pecado.

Paul Tillich, en cambio, muy consciente del carácter simbólico de todo lenguaje ontológico y teológico, es más austero y más justo al hablar de la fuerza del mal, que él caracteriza como *das Dämonische*, lo «demoníaco»⁵⁰. Influida, sin duda, por Schelling, habla de las dos fuerzas

contrapuestas en la creatura —e incluso en Dios, aunque de modo diferente, pues en Él están «reconciliadas»—; y analiza cómo las diversas fuerzas negativas pueden encadenarse entre sí, encarnándose, por así decirlo, en formas históricas de tremenda potencia destructiva. Tillich, un hombre que por su propia experiencia espiritual conocía el poder terrible de la división interna del hombre, y, por su destierro, el no menos terrible poder del avasallamiento externo, dijo cosas muy acertadas sobre el oscuro tema del mal.

De forma más disimulada, y seguramente más débil, pero, a pesar de todo, real y operante, en la trampa del dramatismo está incurso también el pensamiento católico. Y no lo está sólo la reflexión religiosa del común de los fieles, sino la misma reflexión de los teólogos. Ya queda indicado que tal es el significado oculto de una buena parte de las teodiceas o de los razonamientos teológicos que rozan este campo. La aceptación prácticamente unánime, aunque no siempre expresa, de la primera parte del dilema aludido —«puede y no quiere»— denuncia bien a las claras el presupuesto general: el mal está ahí, añadido al mundo; podría no estar, y por eso, siendo Dios señor absoluto de la creación, de algún modo tiene que ver con esa presencia. Atribuírsele directamente, lo impide de raíz todo cuanto de Él sabemos por revelación; desligarlo directamente, lo impide el presupuesto tácitamente asumido —el mal podría no existir—, apoyado en la certeza de su omnipotencia —Dios puede hacer o impedir absolutamente todo cuanto quiere.

Un camino medio intenta abrirse mediante la distinción entre *causar* y *permitir*. Dios permite el mal por razones superiores, pero ni lo causa ni lo quiere directamente.

Lo malo es que, a este nivel de totalidad en que se plantea el problema, la distinción no resulta tan fuerte como parece. Optar por la *permisión* puede tener sentido cuando uno se ve acorralado entre dos males: la madre, o permite

la dolorosa operación del niño, o lo deja morir de apendicitis. Pero donde la omnipotencia permite romper todo acorralamiento, la *permisión* cobra carácter activo: la madre que, pudiendo sanar al hijo con una palabra, «permite» que lo sometan al tormento del bisturí, no merece en modo alguno nuestra comprensión.

Podría pensarse todavía en un «motivo superior». Pero, aun así, solamente valdría como *permisión* en el caso de suponer una impotencia. Supongamos que la madre pudiera sanar a su hijo con una sola palabra, pero, sin embargo, permite que lo sometan a la operación, para que no se desolidarice de los demás, no tome conciencia de privilegiado y sepa lo que es la dureza de la vida... Sería discutible esa *permisión*, pero al menos tendría un sentido. Sentido que desaparecería en cuanto supusiésemos que la madre tenía poder suficiente para arreglar las cosas de modo que su hijo, sin someterse a la operación, se sintiera igualmente solidario de los demás, renunciase a todo privilegio y conociese la vida en todo su realismo.

La hipótesis empieza ya a sonar a cuento de hadas; pero ése es, evidentemente, el caso de Dios, siempre que se parta de los presupuestos anteriores. Tiene todo, absolutamente todo, en su mano: por un lado, evitar el mal, y, por otro, disponer todo de tal manera que se evite cualquier mala consecuencia. Entonces la *permisión* del mal se puede distinguir de la *causación* del mismo, y, en todo caso, mal puede esperar nuestra comprensión. Esto se ve aún más evidente si, prescindiendo de toda hipótesis más o menos complicada, se plantea directamente la pregunta fundamental: si Dios *podía* crear un mundo sin mal, perfecto y pleno de felicidad, ¿cómo permite un mundo herido por el mal, deshecho por la contradicción, acorralado por el dolor?

Hay que ser lógicos: en ese caso, la única postura coherente es la del Corán: «Dios perdona a quien quiere y tortura a quien quiere» (V, 21,18), o la del predestina-

cionismo extremo de Calvino: «Dios no solamente ha previsto la caída del primer hombre, y en ella la ruina de toda la posteridad, sino que la ha querido también»⁵¹.

«Misterio», suele ser la respuesta. Pero, cuidado: ya advertíamos al principio que una cosa es la *realidad* del misterio, y otra la pretensión de recurrir a él cuando la *construcción teórica* de que se parte no ofrece salida. Como sucede en este caso: partiendo de los presupuestos analizados, no nos sentimos abocados al misterio real y verdadero, sino a una contradicción conceptual, de la que los únicos responsables son aquellos presupuestos, junto con toda la concepción teórica que los envuelve.

El misterio aparece también, naturalmente, en la concepción que aquí intentamos exponer. Pero nos parece que ésta consigue eliminar una buena parte de las superfetaciones teóricas y de los dramatismos artificiales que encubren la realidad del mal, permitiendo así un afrontamiento más directo. También en ella —espero— se abre la presencia del misterio, al intuir de algún modo que la realidad enigmática de la creatura y su mismo modo de ser —deficiente, contradictorio— constituyen la raíz del mal. Éste aparece, así, indisolublemente trabado con ella, como una radical potencialidad suya, como el hecho de un irremediable modo de ser.

Carece de sentido buscar una causa exterior a la misma creatura: no hay «culpable» y, al no haberlo, no se precisa montar un «drama» metafísico. Los dramas —que los hay, naturalmente— vienen luego; pero serán inmanentes a las mismas creaturas, en cuanto que serán las consecuencias —terribles a veces, inextricablemente encadenadas— de su modo de ser y de actuar.

Misterio, pues; pero misterio que aparece fundido en el ser mismo de la creatura, que no puede resultar transparente a nuestra intuición. Misterio también con relación a Dios, que libremente decide crear un *mundo*, es decir, una realidad que, al no poder ser idéntica con Él, resulta

inevitablemente deficiente, expuesta al dolor, a la destrucción, al pecado: al mal. Tampoco esta decisión nos puede resultar transparente, y por eso también esta concepción elude la pregunta de la teodicea: ¿cómo es posible que Dios decida crear un mundo así?

*
**

«Por lo menos una de las claves del problema es la consistencia del universo creado, que tiene sus leyes y su autonomía. La tentación del cristiano es, quizá, la de inclinarse hacia un ocasionalismo en el que las acciones de las creaturas serían solamente el pretexto para la acción divina; o hacia una especie de irrealismo universal en el que las necesidades materiales serían pura apariencia. Pero el mal nos hace comprender la inanidad de estas imaginaciones; si fueran verdaderas, la seriedad de la existencia material desaparecería.»

Las hadas no existen. Dios no es el hada suprema. No crea organismos invulnerables, porque estos dos términos se contradicen. Toda la creación es necesariamente escandalosa en ciertos aspectos, porque un mundo sin sombras no es posible. El sinsentido está ligado a la condición humana, al régimen cósmico de nuestra vida, a la fragilidad de los edificios complejos y de los funcionamientos igualmente complejos. Y luego al deseo infinito de un ser tan limitado como el hombre, a las paradojas de una vida a la vez animal e inteligente. A la ignorancia en que todavía el hombre se encuentra de sí mismo y de sus funcionamientos sutiles. A la influencia persistente de las primeras orientaciones y, ante todo, de las costumbres animales.»

Dios podía no crear...; a mí me gusta que haya escogido este riesgo y que haya aceptado lo negativo de las cosas: así las posibilidades constructivas acabarán probablemente realizándose (en parte, eso ya es mucho)»

O. RABUT, *Le mal, question sur Dieu*, Paris 1971, pp. 130-131.

*
**

Pero fijémonos bien: bajo una apariencia semejante, esta pregunta está a muchas leguas de distancia de la otra. No: ¿cómo es que Dios, pudiendo crear un mundo totalmente bueno y perfecto, creó este mundo malo y cargado de sufrimiento? Sino: ¿cómo es que Dios, sabiendo que, si crea el mundo, éste estará necesariamente herido por el mal y el sufrimiento, se decide no obstante a crearlo? Es decir, que el dilema —si es que podemos hablar así respecto de Dios (aunque de algún modo tenemos que entendernos entre nosotros)— no está en crear un mundo bueno o un mundo malo: en ese caso, no puede haber duda de que Dios crearía un mundo bueno; de lo contrario, su existencia nos resultaría contradictoria. El dilema radica en crear o no crear, sabiendo que el crear implica, por necesidad absoluta, la presencia del mal.

4. Con todo, el mundo vale la pena

Dios decidió crear el mundo: éste es el *hecho* fundamental, y en él debe fundarse nuestra reflexión. Él solo debiera bastar para convencernos de que, aunque el mal resulta inevitable en el mundo, no tiene, en modo alguno, la última palabra. Si Dios creó el mundo, es porque, a pesar de todo, el mundo vale la pena. Con lo cual, la presencia del mal, sin ser negada ni banalizada, queda, no obstante, relativizada: la negatividad del mal está envuelta en la positividad del mundo, que, *en definitiva*, resulta capaz de realizarse; que, *de un modo o de otro*, puede afirmar su sentido y defenderse contra el absurdo.

Estas afirmaciones están, naturalmente, basadas en lo anterior y son, en cierto modo, su consecuencia. Pero hechas así, de modo tan súbito, cobran cierto aire apriorístico. Conviene, pues, intentar fundarlas mediante un análisis más detallado. Para ello se nos ofrecen dos perspectivas fundamentales, según partamos de la experiencia humana del mundo o de nuestra concepción de Dios.

1. Una ojeada realista sobre la *experiencia humana del mundo* acusa, desde luego, el impacto que en ella produce la presencia del mal. Pero, fuera de casos extremos, no aparece hipnotizada por él, sino que más bien se muestra positivamente instalada en la realidad: como frente a una tarea no fácil, pero realizable; como frente a una carga pesada, pero soportable y llena, a su vez, de compensación y de aspectos gratificantes. De hecho, el hombre vive. Y no sólo vive, sino que se aferra fuertemente a la vida.

**

«La vida aparece, a la luz de este razonamiento, como una larga pesadilla, de la que, sin embargo, uno puede liberarse con la muerte, que sería, así, una especie de despertar. ¿Pero despertar a qué? Esa irresolución de arrojarse a la nada absoluta y eterna me ha detenido en todos los proyectos de suicidio. A pesar de todo, el hombre tiene tanto apego a lo que existe, que prefiere finalmente soportar su imperfección y el dolor que causa su fealdad, antes de eliminar la fantasmagoría con un acto de propia voluntad. Y suele resultar, también, que cuando hemos llegado a ese borde de la desesperación que precede al suicidio, por haber agotado el inventario de todo lo que es malo y haber llegado al punto en que el mal es insuperable, cualquier elemento bueno, por pequeño que sea, adquiere un desproporcionado valor, termina por hacerse decisivo, y nos aferramos a él como nos agarraríamos desesperadamente a cualquier hierba ante el peligro de rodar en un abismo»

E. SÁBATO, *El túnel*,
Barcelona 1975, p. 84.

**

Desde el nivel puramente biológico hasta el dominio de la creación espiritual, hay una firme y constante afirmación de la vida, que los desánimos ocasionales o aun

las depresiones más profundas se muestran incapaces de romper. El mismo mundo físico aparece ante nuestra mirada —de ahora en adelante ya irrenunciablemente evolucionista— como una ascendente y positiva afirmación de la vida y de su proyecto. La historia, con todos sus reveses, con todas sus tragedias, con toda su inacabada e inacabable apertura sobre lo incognoscible, demuestra en el hombre, como colectividad y como especie, una radical asunción activa de la vida social, una conformidad de fondo con el esfuerzo más o menos explícito de elaborar un proyecto humano.

Solamente épocas o individuos tocados por grandes catástrofes históricas o por grandes desgracias personales pueden ceder transitoriamente a la prepotencia de lo negativo. La última guerra mundial, por ejemplo, generó el existencialismo, que en algunas de sus formas pareció sucumbir al peso del aspecto nocturno de la existencia, y llegó a tematizar ésta como «absurdo», «pasión inútil», «náusea», «tormento de Sísifo»...⁵² Determinados accidentes individuales —relativamente frecuentes en una época, como la nuestra, de transición y, por consiguiente, de desorientación— pueden oscurecer el horizonte de algunas personas, sumirlas en la desesperanza y llevarlas incluso al suicidio. Pero, en definitiva, los mismos existencialistas siguieron viviendo. Y, sobre todo, vemos cómo el existencialismo desapareció para dar paso a una actitud general, múltiple en sus manifestaciones, pero claramente caracterizada por una tendencia unitaria y positiva de fondo: intentar construir una mejor humanidad. Y vemos cómo en conjunto, en su inmensa mayoría, los individuos continúan —continuamos— viviendo, y buscan —buscamos— preservar y prolongar la vida.

(Cabría entrar ahora en un análisis filosófico que mostrase cómo, en el fondo, toda *negación* tiene que apoyarse en una *afirmación* previa; cómo, por lo mismo, la negación carece de autonomía ontológica, puesto que solamente puede existir en cuanto supone la previa existencia de lo po-

sitivo, al que, por consiguiente, no puede nunca anular, proclamando así su supremacía. Pero esto resultaría quizá muy abstracto y, en definitiva, está incluido vitalmente en lo que acabamos de decir).

Verdaderamente —determinadas retóricas aparte—, se impone admitir que la experiencia humana normal reconoce en la realidad, aunque a veces sea a través del sufrimiento y de la frustración o el fracaso parciales, una valencia positiva que la confirma, en definitiva, como digna de ser. Es decir, que, sin negarle en modo alguno al mal su fuerza terrible, nuestra experiencia lo relega, no obstante, a un segundo plano, concediéndole al bien la primacía definitiva y justificando así, a pesar de todo, su existencia.

2. Pero decíamos que hay aún una segunda perspectiva para la fundamentación que buscamos: *nuestra concepción de Dios*.

¿Podía Dios haberse decidido a crear el mundo, que preveía necesariamente infectado por el mal, si, en definitiva, su existencia no fuera un hecho positivo y, por lo tanto, el bien no tuviera la última palabra?

Cualquiera ve que en este tipo de razonamiento resulta facilísimo incurrir en un craso antropomorfismo, saltando sobre la propia sombra para colocarse en lugar del Altísimo. Con todo, conviene reconocerle una cierta legitimidad a la pregunta, si de verdad lo queremos entender de algún modo y si queremos entendernos mínimamente cuando hablamos de Él. Pues bien, creo que, en ese mínimo de legitimidad que se nos ofrece, tenemos que responder negativamente. Si admitimos un Dios libre y creador, un Dios que es «vida y personalidad infinitas» (y aquí me remito, mejor que a ninguna otra, a la fundamentación metafísica de Amor Ruibal⁵³), que es, por lo mismo, culminación en el orden del *ser* y del *valor*, no podemos admitir simultáneamente que cree por «motivos inferior-

res»: ni por *malicia*, *capricho* o *egoísmo*, pues ello supondría su negación como valor supremo, ni por *necesidad*, pues ello supondría su negación como plenitud del ser. Un Dios creador solamente resulta concebible, en elemental legitimidad metafísica, creando por pura generosidad, por amor: por el bien de lo creado, en definitiva.

Se nos escapan, naturalmente, muchas cosas. Incluso estas afirmaciones deben ser tomadas con suma cautela. Pero, en su significado fundamental, parecen estar por encima de toda oscilación metafísica razonable y, por lo tanto, de alguna manera muestran *a priori* que el mundo tiene justificación y que la última palabra sobre su sentido corresponde al bien y no al mal.

«*A priori*», acabamos de decir; y conscientemente lo matizábamos con un «de alguna manera», pues cualquiera advierte que sólo de modo muy relativo puede afirmarse eso. No ya por la sutil cuestión de la posible relación entre una afirmación atemática de Dios ínsita *a priori* en toda «acción» humana y en su posterior tematización reflexiva —por aquí no nos interesa entrar ahora—, sino porque debemos reconocer una cierta circularidad entre la fundamentación de la bondad del mundo a partir de nuestra concepción de Dios, y la fundamentación de nuestra concepción de Dios a partir de la bondad del mundo. Es decir, reconocemos que, si de alguna manera no partiéramos de una visión positiva del mundo, no llegaríamos nunca a esa concepción de Dios sobre la que luego fundamentamos la bondad del mundo.

No se trata, sin embargo, de un círculo vicioso, sino de esa circularidad profunda a que llega el pensamiento humano siempre que de verdad hace fondo en alguna de las cuestiones fundamentales que lo afectan. En lo profundo aparece siempre el entrelazamiento decisivo entre lo intuitivo y lo discursivo, entre la libertad y la razón, entre el razonamiento y la opción. En definitiva, y en un aspecto fundamental y decisivo: por Dios hay que optar, como hay

que optar por la bondad y por el sentido de la existencia. Con todo lo que ello comporta de riesgo, de oscuridad y de indeterminación.

Por algo decíamos que, en última instancia, lo que hacía nuestro discurso era enfrentarnos al misterio, tratando, eso sí, de dejar al descubierto la trampa de posibles misterios artificiales e intentando ofrecer un trasfondo inteligible a partir del cual el misterio resulte integrable de un modo verdaderamente humano en nuestra experiencia mundana. Ahora, en el límite de su intento, debe reconocer su indeterminación, sentir la fuerza de los grandes interrogantes, abrirse con humildad a la posibilidad de una respuesta que le llegue desde más allá de sus propias posibilidades.

¿Puede, de verdad, el hombre confiar en todo caso en la bondad de la existencia? ¿Puede confiar todo hombre? ¿Vale la pena el inmenso esfuerzo de la historia? ¿Cabe dar algún sentido al enorme peso de sufrimiento, de angustia, de sangre... que es preciso pagar por la construcción del mundo? ¿Se apaga la vida con la muerte individual y se apaga el mundo con la muerte cósmica? Preguntas «de abajo arriba».

¿Se preocupa Dios de este mundo? ¿Le importa nuestro sufrimiento? ¿Podemos contar con su ayuda? ¿Es la misericordia o es el juicio su actividad fundamental? ¿Nos deja abandonados a nosotros mismos o toma parte activa en nuestra lucha? ¿Sucumbe también Él a las reglas del juego o se reserva la última palabra en la defensa del oprimido y del maltratado...? Preguntas «de arriba abajo».

Después de las anteriores reflexiones, pienso que tenemos derecho a confiar, esperando que de algún modo todas estas preguntas tengan una respuesta positiva. Pero, al mismo tiempo, se impone la honestidad de mantenerlas modestamente como preguntas abiertas sobre lo más profundo de nuestra vida. En el plano en que nos hemos

situado —que, reconociendo su inspiración creyente, quiere, no obstante, mantener un discurso filosóficamente válido—, podemos sentirnos relativamente protegidos contra el absurdo. Pero, si queremos más claridad y más seguridad, precisamos cambiar de plano. El sentido profundo y definitivo de nuestra existencia solamente puede sernos dado por la libertad infinita que nos puso en ella. La respuesta definitiva a nuestra pregunta sobre el mal solamente puede llegarnos por la revelación de Dios: Él ha creado libremente esta realidad contradictoria que somos, y sólo Él puede asegurarnos que la «contradicción» se resuelve en una síntesis definitiva de sentido.

C

Afrontamiento teológico

Ahora se trata, pues, de afrontar el tema del mal en el estricto terreno de la fe. Es decir, no ya tanto lo que nosotros podemos descubrir o adivinar con nuestras propias fuerzas, cuanto lo que Dios mismo nos ha ido manifestando a través de su revelación. Claro que también aquí es preciso reconocer la circularidad de nuestro discurso: lo que hasta ahora hemos dicho —aunque pretende tener rigurosa validez filosófica— estaba indudablemente influido por la concepción cristiana de Dios y de sus relaciones con el hombre; pero, por su parte, eso mismo va a condicionar ahora nuestra «lectura» de la revelación y de la experiencia cristiana. Pues resulta evidente que la perspectiva ganada mediante las anteriores reflexiones propicia una selección peculiar de los motivos bíblicos y abre una nueva posibilidad de entender su sentido.

Esto no invalida en modo alguno el presente discurso ni tiene por qué hacerlo particularmente sospechoso. Lo único que hace es traer a la claridad de la conciencia expresa una estructura general de la interpretación: toda lectura bíblica del tema del mal —como la de cualquier otro tema— se hace siempre a partir de una particular y concreta perspectiva; perspectiva que, naturalmente, resulta, a su vez, modificada, corregida y profundizada por el proceso mismo de la lectura. No a otra cosa se alude cuando, sobre todo a partir de Heidegger y de Bultmann, se habla del

«círculo hermenéutico». Y uno de los motivos principales de la exposición anterior fue precisamente el de dejar al descubierto los presupuestos sobre los que se construía la interpretación tradicional.

De paso, quedaban también patentes los nuevos presupuestos con que intentábamos sustituirlos y que, en esencia, son: 1) la inevitabilidad del mal, por ir ligado éste a la estructura metafísica de lo finito; y 2) la asunción de que Dios no puede, por consiguiente, evitar el mal de la creatura; pero que sí, a pesar de todo, la crea, es porque, en definitiva, vale la pena, pues tanto en su intención como en la realidad es el bien y no el mal quien tiene la última palabra.

Esto último es lo que más directamente se abre a la confrontación teológica. El contacto con la revelación bíblica, es decir, con la manifestación personal de las propias intenciones por parte de Dios mismo, deberá mostrar la rectitud de esa asunción y, sobre todo, abrirla ya en su figura concreta. Porque no se trata ahora, como es obvio, de buscar una simple confirmación de lo que nuestro esfuerzo teórico puede descubrir por su cuenta. Se trata de algo inmensamente más importante: abrimos a la sorpresa de la libertad divina, a la generosidad insospechable de su amor. Quizás, entonces, lo que en nuestro esfuerzo tanteante conseguía a duras penas mostrarse como «teodicea» (casi como «disculpa») de Dios, aparezca de repente como la «locura de su amor» (Evdokimov⁵⁴), como «el abismo de la riqueza, la sabiduría y la ciencia de Dios» (Rm 11,33).

1. El Dios bíblico como creador de la felicidad

No se trata de hacer en este lugar una teología bíblica del Antiguo Testamento, ni siquiera de entrar en algunas cuestiones técnicas particulares. Importa más bien la impresión de conjunto, el estilo fundamental de ese Dios que se nos abre en la revelación.

Para ello, quizá nada sería mejor que allegarnos al núcleo mismo de la experiencia religiosa de Israel, a aquel punto de donde todo arranca y donde, en definitiva, todo se apoya. Ese núcleo lo conocemos: se fundamenta en la experiencia del Éxodo y encuentra su exposición en aquellos textos breves que G. von Rad llamó con acierto «las descripciones más antiguas de la historia de la salvación»⁵⁵. Dejando aparte los breves indicios de carácter germinal —«el Dios de los Padres», «el Dios que sacó a Israel de Egipto»—, fijémonos en una fórmula más compleja, pero central y primigenia. Se trata de la confesión de fe que todo israelita piadoso recitaba en el santuario cuando presentaba las primicias:

«Mi padre era un arameo errante: bajó a Egipto y residió allí con unos pocos hombres; allí se hizo un pueblo grande, fuerte y poderoso. Los egipcios nos maltrataron y nos humillaron, y nos impusieron dura esclavitud. Gritamos al Señor, Dios de nuestros padres, y el Señor escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestros trabajos, nuestra opresión. El Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte, con brazo extendido, con terribles portentos, con signos y prodigios, y nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra, una tierra que mana leche y miel» (Dt 26,5-9).

Un credo acaso retocado estilísticamente por el redactor del Deuteronomio, pero que ciertamente expresa la fe más antigua de Israel, la impresión más genuina de su encuentro con Yahvéh. Pues bien, en este credo Dios aparece exclusivamente como el que salva, como el que se preocupa únicamente del bien del hombre: libra del mal —«nos sacó de Egipto»— y lleva a la felicidad —«nos dio esta tierra, una tierra que mana leche y miel».

Esta experiencia va a conocer, ciertamente, crisis; y crisis a veces durísimas, tanto en el ámbito individual —piénsese en Jeremías o en Job, símbolos de tantos justos angustiados— como, sobre todo, en el colectivo —piénsese en la crisis del Destierro, de una profundidad ya casi

inconcebible para nosotros, que vivimos muchos siglos después del «dios de la nación», pero de la que puede darnos idea el hecho de que, en ella, probablemente la inmensa mayoría de Israel perdió la fe.

Con todo, las crisis no llegaron nunca a oscurecer la experiencia fundamental. Cuando la conciencia creyente extiende hacia atrás la historia de la salvación, surge el *relato de la creación*, en el que Dios crea al hombre para la felicidad del paraíso. (Si el relato se complica con pecados y castigos, es precisamente para aclarar de algún modo la tremenda realidad del mal en el mundo, sin menoscabar la idea fundamental: la intención de Dios es la felicidad del hombre). Y cuando la historia de la salvación se extiende hacia adelante, aparece la *expectación escatológica*, en la que Dios se muestra, por fin, como la plenitud y la dicha del hombre: léase la última parte del libro de Isaías para intuir la magnífica grandeza de esa esperanza.

En medio de esa doble ampliación —protología y escatología— está, naturalmente, la historia: la dura y real historia de Israel, en la que aparecen con fuerza estremecedora pecados y castigos, promesas y amenazas; aparece el Dios a quien «se le conmueven como a una madre las entrañas» y el Dios de una ira «más terrible que los ejércitos enfurecidos». Éste es, por así decirlo, el espacio intermedio donde la experiencia radical del amor de Dios pierde su «inocencia», para ser puesta a prueba en las crueles limitaciones de la realidad. Puesta a prueba, pero nunca negada. Incluso en los momentos más duros y terribles, cuando la fuerza del mal sobre el individuo o sobre la comunidad sobrepasa la capacidad de comprensión humana, surge la confianza en el amor y en la bondad de Dios como palabra final.

Con ejemplaridad inolvidable aparece esto en el *libro de Job*. En ninguna otra parte se acusa con más intensidad el escándalo del dolor y del mal. Pero cuando la experiencia auténtica de Dios se impone —«te conocía sólo de oídas;

ahora te han visto mis ojos» (42,5)—, aparece el acatamiento —«por eso me retracto y me arrepiento» (42,6)—; acatamiento que es misterio para la razón, puesto que Job sigue sin entender, pero que se resuelve en claridad para la experiencia profunda y para la confianza de la fe. Por eso el epílogo del poema retoma en una «segunda inocencia» la ingenua narración en prosa con que había empezado el prólogo, volviendo, a través de la prueba, al optimismo primero: «...y Job murió anciano y colmado de años» (fin del libro).

Con no menor grandeza se reproduce idéntico proceso en la gran y terrible *historia colectiva del Destierro*. La impresión de abandono por parte de Dios, más aún, la impresión de derrota del mismo Dios por la fuerza del mal —la derrota de Israel por Babilonia tendía forzosamente a ser interpretada como derrota de Yahvéh por los dioses babilónicos—, acaban siendo superadas por la experiencia del amor y la bondad divinos. Hombres geniales, en vivísima relación con el Dios vivo —Jeremías, Ezequiel, los autores del libro de Isaías...—, acaban descubriendo la presencia amorosa de Dios en el sufrimiento de su pueblo, ayudándole a soportar la desgracia, abriéndole más que nunca su intimidad, creándole un nuevo espacio para la esperanza.

A la luz de esta dialéctica fundamental deben ser leídos temas como el del *castigo* o la *ira* de Dios, que, en apariencia, podrían contradecir cuanto venimos diciendo. Mayormente en las exhortaciones del Deuteronomio y en la predicación de los profetas, Dios aparece a menudo como causa directa de las catástrofes personales, naturales o históricas que Él, «en su ira», echa encima de los hombres. Una hermenéutica de todos estos datos no resulta fácil, ciertamente. Hacerla con cierto detalle exigiría tener en cuenta muchas cosas: géneros literarios, proceso histórico *real* del pueblo —para la determinación empírica de causas y efectos—, proceso histórico de la interpretación teológica de ese proceso real, descubrimiento progresivo

de las diversas dimensiones de la intimidad divina, profundización creciente en la concepción de la historia de la salvación... Mucha exégesis, mucha teología y, quizá, no poco Hegel serían precisos para ir descubriendo con cierta exactitud el sentido verdadero de las diversas expresiones.

Pero creo que, a la luz de todo lo anterior, cabe esperar que, en el fondo, todo ese proceso desembocaría en lo que hace poco insinuábamos. Se trata de una mediación necesaria para que el hombre interprete en su justo sentido ese amor de Dios nunca negado. Frente a la tentación *mágica* de la Alianza —hagamos lo que hagamos, Dios nos salvará, puesto que somos sus aliados—, los profetas subrayan su dimensión *ética*: el amor de Dios sólo puede realizarse en el amor y la obediencia del hombre. Frente al mero *ritualismo*, predicán la tremenda seriedad del pecado: muchas veces, para visualizar las terribles consecuencias del pecado —que en la misma concepción bíblica lleva consigo su propio castigo (G. von Rad⁵⁶)—, éstas son representadas como castigo directo por parte de Dios. Pero, en definitiva, todo tiende hacia un fin: llevar a Israel a la comprensión fundamental de que su vida está envuelta en un amor sin medida: *padre* (Os 11), *madre* (Is 49, 14-15), *esposo* (Is 1,21-23; 49,14-26; 54; 62; Jer 2; Ez 16) son símbolos máximos, llenos de ternura, que llaman sin cesar a la puerta de la libre correspondencia humana, con el único fin de darle la felicidad.

Si el Antiguo Testamento pudiera dejar alguna duda sobre este punto, su culminación en Cristo trae la seguridad plena. En él hemos de buscar la última palabra de Dios sobre el enigma del mal.

2. Jesús como identidad de Dios con el dolor humano

Toda palabra del Antiguo Testamento permanece siempre palabra abierta hasta que encuentra en Jesús el *sí* definitivo de Dios (cf. 2 Cor 1,19-20). A lo largo de la historia de

Israel, podemos aprender mucho acerca de la actitud divina frente al mal de las creaturas. Pero el fondo último del corazón de Dios, las estribaciones más lejanas de su solicitud, solamente en Cristo se nos abren con definitiva seguridad. La figura de Jesús tiene además la ventaja de su claridad concreta y apretada: en Él, en su doctrina y en su ejemplo, vemos palpablemente la actitud de Dios respecto al dolor del hombre; en Él, en su propia carne, vemos algo aún más importante: la actitud de Dios respecto al dolor de su propio Hijo, es decir, respecto a su propio dolor; o, acaso más exactamente, vemos al mismo Dios, en cuanto que entra en la finitud humana, sometido a la misma idéntica forzosidad de las limitaciones del mal.

a) *Jesús al lado del hombre frente al mal*

Analizar el material evangélico donde se nos testimonia la actitud de Jesús frente al mal sería cosa de nunca acabar: cabría decir, sin exageración, que, en ciertos aspectos, el Evangelio entero viene a ser la expresión de esa actitud. Por eso, más que fijarse en los detalles, conviene ahora hacerse una impresión de conjunto que nos aproxime al centro mismo de donde dimanan las manifestaciones particulares.

Hay en el discutido film *Jesus Christ Superstar* una escena impresionante, cargada de un acertadísimo simbolismo. Jesús, completamente volcado sobre el dolor del hombre, se acerca a los grandes apestados sociales: a los leprosos, aplastados y aislados por la fuerza de su mal. Entonces, de todas partes, de las hendiduras de las rocas, de las cuevas del monte, arrastrándose por el suelo como vermes terribles en los que se concentra toda la miseria humana, los leprosos caen sobre Jesús, que se siente aterrado, impotente, literalmente aplastado por aquel peso horroroso, que parece llegar de lo oscuro de todos los rincones de la tierra y del fondo de todos los siglos. La escena, si no recuerdo mal, se corta súbitamente; pero uno

queda con la impresión de que ésa va a ser la causa real del fin: Jesús muere aplastado por la miseria humana, por tener el amor, el coraje y la osadía de enfrentarse a ella poniéndose del lado de las víctimas.

De hecho, la lectura del Evangelio confirma esa impresión. Una observación atenta descubre en la vida de todo hombre un movimiento sutil por el que tiende a situarse en una zona determinada del espacio social. Por lo general, esa zona se sitúa en las capas superiores, al sol de la riqueza, del prestigio y del poder, lejos de los lugares oscuros y sombríos, donde reinan la miseria, el sufrimiento y el abandono. Son pocos —y poco constantes al respecto— los que se atreven a seguir el movimiento contrario, dispuestos a sostener de frente la dura y fría mirada del mal.

Jesús sí. Desde el mismo comienzo, su vida se sitúa en lo más bajo del espacio social, allí donde confluyen todos los arroyos de la miseria humana: los pobres de pan y de cultura, los enfermos de cuerpo y de espíritu, los despreciados por la religión y por la sociedad... Realmente, en Jesús no aparece Dios, para nada, lejos de la miseria humana. De toda clase de miseria humana: de la angustia del hombre frente a la fuerza ciega de las catástrofes naturales, como cuando los discípulos se ven sorprendidos en una pequeña lancha sin defensa; del dolor de la madre en la muerte de su hijo único, o de las hermanas en la del hermano querido; del desamparo de la viuda, de quien todos abusan; de la desesperación del amigo asesinado por absurdos motivos políticos; de la soledad tremenda de todos los excluidos de la sociedad; del dolor físico en todas las formas y grados de crueldad; del hambre, de la sed, del desamparo; del desprecio social más rudo, o del más refinado, en sus formas políticas, culturales o religiosas...

Sabemos muy bien, además, que ese contacto tan íntimo no tiene nada de casual: es buscado, consciente, reflexivo. Constituye una toma de postura no disimulada.

En realidad, se presenta como una lección que quiere ser leída y comprendida. Pues bien, en todo eso ¿cuál es la actitud de Jesús frente al problema del mal, tan vivamente palpado y experimentado? ¿En qué medida confirma, refuerza o desaprueba las conclusiones hasta aquí obtenidas?

*
**

«Creer en este Dios significa poner la confianza en alguien que toma en serio su identidad (...) y que, al mismo tiempo, se niega a descubrirla 'de antemano'. Crecido en esta tradición, Jesús, como personalmente nuevo, experimenta a este Dios como un poder que abre futuro, como el 'Antimal', que quiere únicamente el bien, como el que dice no a todo lo que es malo y proporciona dolor al hombre (...) y que, por lo tanto, quiere la salvación para la dolorosa historia humana.»

Su experiencia del Abba es una experiencia de Dios como un poder que libera y ama a los hombres. Desde el trasfondo de la historia real, el Abba, el 'Dios de Jesús' —el creador del cielo y de la tierra, el caudillo de Israel—, es un Dios para quien 'todo es posible' (cf. Mc 10,27). Precisamente a la fe en este Dios concreto llamó Jesús, con hechos y palabras, durante toda su vida terrena: tal ha sido el sentido de toda su actividad»

E. SCHILLEBEECKX,
Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden,
Freiburg-Basel-Wien 1975, pp. 237-238.

*
**

Más allá de cualquier cuestión de detalle, se impone una cuestión fundamental: Jesús está, de modo incondicional, del lado de las víctimas frente al mal que las oprime. Su vida es, por esencia, oposición a las fuerzas del mal. Su presencia libera al hombre tanto de la miseria radical que lo oprime —el pecado— como de sus consecuencias —la enfermedad, el hambre, el desprecio—. Su misión consiste, justamente, en traer la «buena noticia» —*eu-an-*

gelion— de que Dios está presente, con su amor y su poder, para salvar a todos. A todos sin excepción; es decir, en la típica lógica evangélica, primera y principalmente a los excluidos de la salvación, a los «pobres», en el sentido pregnante con que la tradición bíblica fue cargando esta denominación: los sin bienes y sin cultura, los que no pueden defender sus propios derechos, los excluidos incluso —por los hombres— de la alianza con Dios... «Dichosos vosotros, los pobres» es, con seguridad, la forma primigenia de las bienaventuranzas, que son, a su vez, el principio fundamental de toda la predicación evangélica.

Sabemos por los estudios bíblicos que con esto Jesús se opuso a todos los grupos y concepciones religiosas: a los fariseos, a los esenios e incluso al Bautista. En Él se hace presente *para todos* el Reino.

Él libera del mal perdonando el pecado, curando las enfermedades, comiendo con los pecadores: trae el anuncio, de parte de Dios, «del 'no' radical a la historia del dolor humano» (E. Schillebeeckx⁵⁷). Él hace ya presente la felicidad definitiva, escatológica: «da de comer» y «pasa haciendo el bien» (Hch 10, 38). Por eso, donde Él está desaparecen la tristeza y la angustia, y se suprime el ayuno para dar lugar a la alegría del banquete nupcial en compañía del «novio» (Mc 2,18 22). Schillebeeckx expresa magníficamente esto cuando habla de la «imposibilidad existencial de estar tristes en la presencia de Jesús»⁵⁸.

b) *La respuesta de Jesús al problema del mal*

Volvamos ahora a nuestra pregunta. Si, partiendo de esta experiencia, tuviéramos que adivinar la respuesta de Jesús al silogismo famoso —frente al mal del mundo, ¿puede y no quiere, o quiere y no puede?—, no cabe duda de que la única coherente con su actitud —como ya insinuábamos al principio, pero ahora con más evidencia— sería la de «quiere y no puede».

Jesús en modo alguno aparece en connivencia con el mal —ni siquiera a través de las distinciones entre «permitir» y «querer»—, sino en radical oposición a él: si el mal está ahí en el mundo, está *contra* Jesús, y Jesús está *contra* él. Y por eso, *en cuanto puede*, lejos de «querer» el mal, lo que hace es combatirlo y eliminarlo.

Claro que de nuevo aparece aquí con más fuerza lo impropio e insoportable de esta pregunta. Jesús no plantea frente al mal problemas teóricos o cuestiones de principio, ni siquiera aparece en Él una problemática semejante a la del «pecado original». Su actitud es existencial: Él se encuentra frente al *hecho* del mal y dedica todo su esfuerzo a combatirlo. Si pudiéramos plantearle a Él personalmente el dilema, podría respondernos desde su perspectiva existencial: «Dios *quiere* y *puede* eliminar el mal». No otra cosa significa su Evangelio: el Reino llega ya, el mal está siendo definitivamente vencido, bienaventurados los pobres, los que lloran... Su mensaje fundamental consiste en el amor sin condiciones de Dios por el hombre. Por eso llama a la *conversión*, que es, en definitiva, confianza en el amor generoso y salvador de Dios. Las palabras que le dirige a Jairo tienen alcance universal: «No temas; ten fe, y basta» (Mc 5,36).

Como vemos, no se trata de una respuesta directa a nuestro problema acerca del origen del mal. Directamente aparece tan sólo la actitud de Dios frente al mal, *presente ya* en el mundo. Eso es lo fundamental. Pero como, una vez suscitado, un problema teórico no puede ser reprimido, sino que debe ser de alguna manera resuelto, cabe buscar la respuesta *indirecta* allí implicada.

Entonces, la implicación más aparente resulta, ya de entrada, que Dios no es ni puede ser el origen del mal, porque en su manifestación genuina y definitiva se nos aparece justamente como el que se opone al mal y lo destruye de raíz. Y ya no son tiempos de pensar —aunque la idea haya asomado alguna vez a la teología— que Dios

crea —o «permite»— primero el mal, para manifestar luego en él su misericordia. Eso se parecería demasiado a aquel chiste cruel sobre los ricos «piadosos», que crean primero a los pobres para poder darles después la limosna.

La estructura fundamental de la revelación evangélica remite más bien a la inevitabilidad *de hecho* que nosotros descubríamos: el mal está ahí como dimensión ineludible de la finitud; supuesta ésta, lo único que cabe es tratar de combatirlo y remediarlo. Y eso es lo que vemos hacer a Dios en Jesús, con la entrega insospechable de un amor sin límites. Pero, si todo esto pudiera resultar todavía abstracto y discutible, tenemos ante nosotros la última prueba, concreta e indiscutible: Jesús de Nazaret en su realidad reveladora de Dios.

c) *Jesús, implicado en la realidad del mal*

Porque hasta ahora dirigíamos nuestra atención a las palabras y a los hechos de Jesús. Sin embargo, palabras y hechos no hacen otra cosa que explicar lo que Jesús es en sí mismo. Con la ventaja, además, para nuestro problema, de que en lo que Jesús hacía y decía contemplábamos más bien la actitud de Dios de cara a los hombres; ahora, en lo que Jesús es aparece más directamente la actitud de Dios de cara a su propio Hijo. Con lo cual, el testimonio se reviste con todo el peso de la misma comunión intratrinitaria: en lo que sucede con Jesús no resulta ya posible sospechar un desinterés de Dios o un *no querer* hacer más; aquí se hace preciso descubrir la inevitabilidad de hecho, la dolorosa limitación de la finitud.

El Hijo eterno de Dios se hace hombre de carne y hueso (Jn 1,14). La afirmación resulta tan enorme que desde los más primitivos estudios de la teología surge la tendencia a suavizarla: hombre, pero sin las limitaciones del hombre; hombre, pero sólo en apariencia; hombre, pero que lo sabe todo; hombre, pero que no sufre, o sufre sólo en una parte mínima de su ser; hombre, pero que no ex-

perimenta de verdad la tentación... Gracias a Dios, la teología está cayendo hoy en la cuenta, con renovada vivencia, de que el ser hombre de Jesús es, sencilla y verdaderamente, *ser hombre*. Y que serlo significa cargar con todas las limitaciones y consecuencias: lo contrario equivale a pensar en una entelequia o, mejor, en una contradicción. Es decir, que ni siquiera asumida por Dios puede nuestra finitud dejar de sentir el cinturón de hierro de la limitación ni escapar a la terrible mordedura del mal.

Que estas afirmaciones no tienen nada de abstracto, lo vemos en la vida real de Jesús. Por debajo de todas las interpretaciones teológicas y aun de todas las deformaciones ideológicas, discurre una biografía marcada por el mismo sufrimiento humano, sometida a las mismas cargas de toda existencia: «uno probado en todo igual que nosotros, excluido el pecado» (Heb 4,15).

La expresión «excluido el pecado» señala el núcleo mismo del misterio de Jesús, puesto que se refiere, por así decirlo, al punto de soldadura donde ese hombre, verdaderamente hombre, es asumido por el Verbo, que resulta así últimamente responsable de todo lo que, sin merma de su responsabilidad humana, hace Jesús: todo lo que hace este hombre, es Dios mismo quien lo hace. Jesús no puede, por tanto, pecar, es decir, hacer algo que vaya en contra de la voluntad del Padre, porque, en definitiva, en Él iría Dios contra el mismo Dios. Por aquí nos asomamos a ese abismo infinito que convierte a Jesús de Nazaret en el misterio más hondo que se le pudo presentar a la mente humana. Pero eso no significa que, incluso así, pueda escapar a las limitaciones de nuestra condición.

De los Evangelios resulta, con evidencia hoy casi unánimemente reconocida, que la condición divina de Jesús en nada le recorta su cuota de sufrimiento: Jesús pasa hambre y sed como cualquiera; como cualquiera —tal como la narración de las tentaciones en el desierto nos lo muestra— tiene que buscar su camino, leyendo, a veces

muy dolorosamente, en las circunstancias de la vida, en la meditación de la Escritura y en el contacto orante con el Padre; como muy pocos en la humanidad, palpó lo terrible que resulta la lucha contra la injusticia, y vivió hasta la sangre la tremenda contradicción de que el fruto inmediato de la predicación del amor resulta ser, muchas veces, el odio más demoníaco.

Ante cualquier dureza de la vida podemos siempre pensar: en ella Jesús siguió hasta el fin la voluntad del Padre, no su propio egoísmo; pero, simultáneamente, si no queremos romper su misterio y anular su humanidad, debemos añadir: pero, al hacerlo, no se le ahorró nada de la dificultad, nada del sufrimiento que todo hombre debe afrontar en casos semejantes. La trágica visión del Monte de los Olivos —angustia, sudor, deseo compulsivo de huida ante el peligro—, que ningún creyente se atrevería a inventar escribiéndolo por propia iniciativa, descubre en un punto álgido la normal y humanísima estructura de toda su vida. Y la Carta a los Hebreos, que sabe como ninguna de la grandeza de su divinidad, se encarga de hacernos la teología de su humanidad: «Él, en los días de su vida mortal, ofreció oraciones y súplicas, a gritos y con lágrimas, al que podía salvarlo de la muerte; y Dios lo escuchó, pero después de aquella angustia, Hijo y todo como era, sufriendo aprendió a obedecer y, así consumado, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen a Él, pues Dios lo proclamó sumo sacerdote en la línea de Melquisedec» (5,7-9).

A partir de esta constatación, dos líneas de pensamiento confluyen para testimoniar de nuevo la inevitabilidad fáctica del mal. La primera se basa en que se trata del mismo Hijo de Dios: si el Padre «podiera» librar a su «hijo predilecto» (Mc 1,11) de esa terrible servidumbre de la finitud, resulta claro que lo haría. Ni siquiera a la imaginación le es lícito jugar con la hipótesis de que Dios habría podido arreglarlo todo de modo que su hijo se en-

carñara, sí, pero en una «humanidad perfecta» (?), sin limitaciones, sin dolor, sin contradicciones... También aquí llegamos, como en el caso de la creatura en general, a la opción divina primigenia: o el Hijo no se encarna, o, si se encarna, tiene que hacerlo en las concretas condiciones de la finitud, por terribles que puedan resultarle.

*
**

«Que Dios deje ir a Jesús a la muerte y que aparentemente muera en la desolación de un abandono total, significa la afirmación suprema que Dios hace de cómo el mundo y la muerte son tierra de verdad para el hombre; no teatro de farsa, sino morada que ha de edificar en verdad y mundo que ha de humanizar, hasta el límite de hacerlo digno de Dios. Dios no tolera la tierra, el tiempo y la historia como situaciones degradantes para el hombre o como simple espera en el desierto hasta el retorno. La resurrección de Jesús y la resurrección del hombre sólo acontecen cuando se ha atravesado el mar del vivir y se ha cruzado el torrente de la muerte. Pero la primera es la señal viviente de que no se agota el hombre en la desnuda espera, sino que puede vivir en esperanza, porque alguien ya ha atravesado esas aguas, y ese alguien no sólo es el primero, sino la causa, y que él, siendo pionero de nuestra marcha, avanza hacia la consumación no sólo dejando huellas en la arena del desierto que el viento borra, sino que es camino perennemente abierto»

O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL
Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología,
Madrid 1975, pp. 40-41.

*
**

La segunda línea de pensamiento se apoya en la «nueva» conciencia —nueva, aunque San Ireneo, por ejemplo, lo haya dicho ya casi todo— de la teología acerca del «realismo de la encarnación». Cada vez nos percatamos con mayor evidencia de que la encarnación es eso: tomar la concreta carne de la humanidad para vivir en ella, a

partir de ella, a través de ella: para vivirla a ella. No se trata de hacer una experiencia de hombre, como nuestro talante moderno, tan marcado por lo turístico, podría estar tentado de pensar. No se trata de ver sin participar ni de participar sin ver. El Verbo no hizo una experiencia de hombre, sino que se hizo hombre. «Carne», dice Juan (1,14). Pero, por si lo dudásemos, carne que se oye, que se ve con los ojos, que se contempla o se palpa con las manos (1 Jn 1,1); carne de pesebre y de patíbulo, carne de ternura y de coraje, carne de trabajo y de descanso; carne de hombre «en todo semejante a nosotros».

Si, como ya hemos dicho, la teología de otros tiempos pudo querer escapar a esto, la nuestra se da cuenta de que intentarlo siquiera sería imaginar —que no *pensar*— una contradicción. Una encarnación que escapara a las consecuencias de la finitud —un Cristo que no fuera concreta y verdaderamente hombre— sería su propia negación. Porque un hombre sin ignorancias, sin fatigas, sin angustias, sin gozos... no es ya que sería un hombre «de otro tipo», una maravilla divina quizá, sino que, sencillamente, no sería hombre.

d) *Jesús, evidencia
de la inevitabilidad óptica del mal*

Es decir —y para acabar de una vez esta ya excesivamente larga lista de considerandos—: la creatura más alta —tan íntima al mismo Dios que, de alguna misteriosa manera, llega incluso a la identidad con Él— viene a confirmar, sin dejar lugar a dudas, la hipótesis general que ha animado todas estas consideraciones: el mal, en las creaturas, no es una posibilidad facultativa que Dios, «si quisiera» —con voluntad absoluta o relativa: da igual—, podría eliminar, sino que es una inevitabilidad óptica que surge justamente de su misma limitación constitutiva; de modo que eliminarlo de raíz equivaldría, sencillamente, a eliminar a las mismas creaturas haciéndolas infinitas, es decir, identifi-

cándolas con Dios o convirtiéndolas imaginativamente en una contradicción: creatura-infinita = círculo-cuadrado.

Ante el problema del mal en el mundo no caben, pues, «dramatismos»: ni al estilo prometeico, acusando a Dios y devolviéndole el billete de entrada en la existencia finita, ni al estilo apologético, intentando justificarlo a base de distinciones y preferencias. Vale únicamente el austero enfrentamiento con los hechos y la toma de postura ante la única posibilidad absoluta de existir delante de Dios como creatura limitada. Más allá de esto, cabe todavía *creer*, fiarse del amor de ese Dios, que, si nos pone en la existencia, lo hace con el exclusivo interés por nuestra felicidad, a pesar de todo. Para que creamos, Él mismo se hizo uno de nosotros, a fin de realizar en nuestra carne nuestro mismo proyecto finito; no colocándose fuera del cerco doloroso del mal, pero sí traspasándolo con la fuerza salvadora del amor infinito.

En el hombre-Jesús se hace corporalmente visible que el mal no tiene la última palabra; que más allá de la «tristeza de la finitud» nos espera la felicidad infinita del proyecto de Dios sobre nosotros.

Pero de esto hablaremos en el próximo capítulo. Ahora conviene volver aún a nuestro problema para, partiendo del Evangelio, sacarlo ya de la problemática abstracta —de la teoría— e introducirlo en la concreta de las consecuencias para la vida.

D Consecuencias

Como acabamos de ver, para un problema tan altamente teórico como puede ser el del mal, el Evangelio ofrece tan sólo una respuesta concreta: Jesús de Nazaret, con su actitud ante Dios y ante la vida. Con todo, nuestro esfuerzo por confrontarlo con la pregunta teórica no carece de significado: el problema está ahí, y la honestidad exigía tratarlo. De la confrontación ha resultado —así lo esperamos— una confirmación de la hipótesis inicial de trabajo. Pero al mismo tiempo ha quedado abierta con toda evidencia la necesidad de su superación. Por un lado, la realidad divina, tal como se refleja en el Evangelio, se nos aparece todavía mucho más grande y sorprendente de lo que nuestra interpretación «filosófica» parecía suponer. Por otro, la actitud de Jesús nos demuestra que el interés radica, no en una teoría bien construida, sino en una praxis bien ejecutada: no tanto en la clarificación del problema del mal cuanto en la lucha efectiva contra el mismo.

1. El dolor de Dios

Resulta en verdad sorprendente la actitud de Dios manifestada en Cristo. Sorprendente desde el primerísimo momento para la comunidad primitiva, que no podía comprender el destino doloroso de Jesús, el bienamado de Dios. Y si es verdad que los evangelios son «relatos de la pasión

con un largo prólogo» (M. Kähler⁵⁹), bien podemos afirmar, entonces, que en realidad son, en su entraña primigenia, un esfuerzo por comprender el incomprensible amor de Dios, tal como aparece en el sufrimiento de Cristo. Pablo lo expresó perfectamente cuando calificó a la cruz de «locura». De locura absoluta y universal, puesto que destruía los esquemas de *todo el mundo* pensante de entonces: «para los judíos un escándalo, para los paganos una locura» (1 Cor 1,23). Y sigue —debe seguir— destruyendo también nuestros esquemas.

Un japonés, K. Kitamori⁶⁰, apoyándose muy conscientemente en la tradición de su pueblo, no encontró mejor clave de lectura para la Biblia que «el dolor de Dios», como titula su libro. No es el momento de entrar en la discusión de esta interesante aportación oriental a la tradición teológica. Personalmente, como ya queda insinuado en el capítulo primero, no soy capaz de aceptar ese dramatismo tan típico de una buena parte de la teología evangélica. J. Moltmann, con su libro *El Dios Crucificado*, es otro ejemplo, aunque no tan marcado: precisa subrayar la *ira* realista de Dios, originada por el pecado del hombre y causa del mal y del castigo de éste, para mostrar cómo sobre ella, a través del *perdón*, triunfa el *amor*⁶¹. (A esto justamente es a lo que llama Kitamori el «dolor de Dios»: su amor, que triunfa sobre su ira).

Pero no aceptar ese dramatismo no equivale a rechazar la lección. No ya en cuanto que hace resaltar la seriedad del pecado humano, que, aunque perfectamente recuperable en nuestra perspectiva, corre un riesgo cierto de ser edulcorada en exceso, sino en cuanto que pone de relieve la superación auténticamente paradójica que el Evangelio realiza del planteamiento «normal», dejando muy atrás incluso el planteamiento más «generoso» que hacíamos nosotros. No se trata ya de que Dios «no produce el mal», ni siquiera de que «no puede evitarlo»: se trata de que Dios mismo «sufre» con nuestro mal. Esto es de tal importancia

para la vida que se impone tratar de abrir un poco más su significado.

*
**

«La SS colgó a dos hombres judíos y a un joven delante de todos los internados en el campo. Los hombres murieron rápidamente; la agonía del joven duró media hora.

‘¿Dónde está Dios? ¿Dónde está?’, preguntó uno detrás de mí.

Cuando, después de largo tiempo, el joven continuaba sufriendo, colgado del lazo, oí otra vez al hombre decir: ‘¿Dónde está Dios ahora?’

Y en mí escuché la respuesta: ‘¿Dónde está? —Aquí... Está allí, colgado del patíbulo...’»

E. WIESEL, *Night*, 1969, pp. 75-76
(cit. por J. Moltmann, *El Dios Crucificado*,
Salamanca 1975, p. 393).

*
**

Fruto quizá de influjos ancestrales, y ciertamente no corregidos como se debiera por la reflexión teológica tradicional, existe una especie de reflejo, hondamente clavado en el subconsciente colectivo, que lleva a atribuirle a Dios toda especie de mal, dolor o desgracia que padece el hombre. Desde el piadoso «Dios hace sufrir a los que ama», hasta el folklórico «Dios aprieta, pero no ahoga», el presupuesto tácito es siempre el mismo: que el mal viene mandado o, en el caso más suave, permitido por Dios.

Como consecuencia inmediata, el que sufre se pregunta: ¿por qué a mí? ¿Por qué Dios, en este caso de tan malas consecuencias, no quiere evitarlo? En los casos menos difíciles, las respuestas tradicionales —«es una prueba», «todo tiene su lado bueno», «ya se te recompensará»...— pueden llevar a una integración. En los más graves, puede producirse también la integración, claro está,

porque, por suerte, la gracia corre más honda que las teorías; pero, de ordinario, las consecuencias son negativas: desde el aumento de la conciencia de culpabilidad —«¿qué he hecho yo?», «¿por qué Dios me castiga así?»...—, hasta la desconfianza en el amor de Dios o la pérdida de la fe, el camino queda demasiado expedito.

Con todo eso se está privando al cristiano de la única posibilidad de verdadera integración y se está distorsionando, casi hasta la blasfemia, la percepción del verdadero rostro de Dios.

La actitud de Dios no es otra que la que se nos aparece en Jesucristo; del lado del hombre y en contra del mal.

No: «¿por qué me manda Dios esta enfermedad?» o «¿por qué permite que muera mi marido, mi mujer, mi hijo o mi amigo?», sino: «en esta circunstancia terrible de mi vida, fruto inevitable de las concretas circunstancias en que se realiza mi finitud, yo sé que Dios está a mi lado, que cuento con su comprensión, con su amor, con su ayuda». No para suplir la ciencia del médico, la ayuda del psiquiatra o el coraje de afrontar realísimamente la vida, pues bien sabemos que la seriedad de la vida y del mundo no puede deshacerse a fuerza de milagros o de baquetazos mágicos. Pero sí para estar seguros de que, pase lo que pase —y, en un mundo como el nuestro, sabemos que puede pasar de todo—, nuestra vida tiene sentido; todo resulta en definitiva integrable, porque todo, absolutamente todo, está envuelto en el amor salvador de Dios, débil en apariencia, no dispensado de cargar con su cruz, pero que al final tiene la última palabra. Y esta palabra será de felicidad, pues Él es poderoso para resucitar de la muerte, para hacerlo todo nuevo, para romper —en la comunión misteriosa de la gloria— los mismos límites de la finitud.

Todo ello, no como mera proyección imaginativa, como simple futuro soñado, sino como experiencia pre-

sente en la misma experiencia del dolor; como presencia misteriosa, pero real, del amor en el aparente abandono de la finitud: «Pero todo eso lo superamos de sobra, gracias al que nos amó. Porque estoy convencido de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni soberanías, ni lo presente ni lo futuro, ni alturas ni abismos, ni ninguna otra criatura podrá privarnos de ese amor de Dios, presente en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rm 8,37-39).

He ahí lo típico de la experiencia religiosa o, al menos, de la experiencia cristiana del mundo, tal como desde la primera página venimos tratando de exponerla: Dios entra en la historia única y exclusivamente para ayudar al hombre a soportar, superar e integrar el peso inevitable de la existencia. Aparece diametralmente opuesto a la concepción corriente —incluso en la teología— de ser un Dios que, en definitiva, consiente que el hombre sufra, pudiendo evitarlo. En Jesús de Nazaret, Dios se nos aparece como el «anti-mal protector que únicamente quiere el bien» (Schillebeeckx⁶²) y, por quererlo, está a nuestro lado, sufre con nosotros y nos asegura, con su amor definitivamente poderoso, el triunfo final. Lejos de ser causa o cómplice de nuestro sufrimiento, Dios se nos muestra, en el testimonio irrefutable de la cruz, como aquel que sólo piensa en ayudarnos y que para hacerlo está dispuesto a todo, incluso a la entrega de su propio Hijo: «Aquel que no escatimó a su propio Hijo...» (Rm 8,32).

2. De la solución teórica a la praxis cristiana

Pero, del mismo modo que este testimonio que Dios nos da de sí mismo no consiste en una teoría, sino en una vida concreta y comprometida, la respuesta que se le dé deberá situarse también a ese mismo nivel. El puro juego de la teoría nunca podrá superar la ambigüedad que el mal, con su fuerza, introduce en nuestra vida. Con teodiceas teóricas jamás convenceremos los cristianos a quienes no resisten el escándalo tremendo del sufrimiento de los inocentes.

Únicamente en el seguimiento efectivo de Jesús resulta posible, más allá de toda ambigüedad, la experiencia del amor liberador de Dios. Frente a los escandalizados por el mal del mundo, no cabe otra teodicea que la de la lucha eficaz y comprometida contra dicho mal. Para un cristiano no debe haber dudas al respecto; Jesús nos ha precavido definitivamente contra las trampas de la pura «ortodoxia» teórica para remitirnos al camino real de la «ortopraxis».

Hay dos temas que lo patentizan de modo extraordinario: su insistencia en el *perdón* y la centralidad absoluta del *amor*.

a) *La experiencia cristiana del perdón*

El perdón ofrece, para nuestro tema, dos vertientes importantes. La primera consiste en la sorprendente implicación que Jesús establece entre nuestro perdón y el perdón de Dios. No es posible hacer la experiencia del perdón de Dios —de cómo nos libera de nuestro mal y de nuestro pecado— si la misma no se traduce en la experiencia de nuestro perdón al hermano: «perdónanos nuestras deudas como también nosotros hemos perdonado» (*afékamen*, pretérito perfecto) (Mt 6,12). Por eso no cabe pedir el perdón de Dios si uno no está dispuesto a perdonar (Mc 11,25; Mt 6,14s; 18,35); ni cabe presentarle ofrendas si antes no se pide perdón al hermano (Mt 5,23s): «allí donde falta la disposición de perdonar, el pedir perdón a Dios es una mentira» (J. Jeremias⁶³). Es decir, que no existe una teoría del perdón de Dios: la ambigüedad del pecado —el mal radical— únicamente puede ser superada en la *experiencia* del pasivo «ser perdonado», que, a su vez, sólo puede tener lugar en la *praxis* del activo «perdonar» a los demás.

Pero esta vertiente está además apuntando a otra. La insistencia de Jesús en el perdón de Dios, sin límites de pecados ni de personas —«únicamente es imperdonable el rechazo del perdón» (J. Jeremias)—, deja al descubierto la

comprensión amorosa de nuestros límites por Dios. El padre del hijo pródigo no juzga ni condena: comprende. Por eso a nosotros se nos prohíbe «juzgar» (Mt 7,1) y, con más fuerza todavía, condenar: porque ¿quién puede tirar la primera piedra? (cf. Jn 8,7).

En este perdón incondicional de Dios —que Juan traduce: Dios es más comprensivo con nosotros que nuestro propio corazón (cf. 1 Jn 2,20-21)— se trasluce, a mi parecer, su más honda actitud frente al mal de la creatura: de modo indirecto, pero marcado por una ternura infinita, está diciéndonos que lo tenemos a nuestro lado; que su talante no es el de quien busca castigar, sino el de quien disculpa y compadece, porque sabe que en el mal el hombre es tan víctima como culpable. Por eso, en la auténtica experiencia cristiana no hay lugar para el miedo, pues la casa paterna —esa casa ancha, comprensiva y segura, anunciada en la parábola del hijo pródigo y presentida en el anhelo tanteante de la *saudade*— está siempre abierta, más acá del mal que nos oprime y más allá del pecado en que incurrimos. La misma insistencia evangélica en que también nosotros perdonemos a los demás significa, en el fondo, una llamada a que entremos nosotros mismos en esa actitud cordialmente acogedora y a que, en consecuencia, participemos activamente en este anuncio fundamental convirtiéndonos en creadores de esperanza.

b) *El mandamiento del amor*

Esto mismo aparece con mucha mayor claridad en el gran mandamiento del amor. Mandamiento «nuevo», como muy bien interpretó Juan (cf. 13,34-35), no porque diga algo nunca antes dicho, sino porque *supone*, bajo idéntica o casi idéntica letra, algo verdaderamente original: la universalidad «hacia abajo» —amor al pobre, al pequeño, incluso al enemigo— y la identificación de Jesús con los beneficiarios del amor, desde la escena trivial del pequeño que recibe un vaso de agua (Mt 10,42; Mc 9,4) hasta el

gran cuadro escatológico de los enfermos, encarcelados, hambrientos... del Juicio final.

No hay aquí nada de casual. Emerge —más bien se nos revela— la actitud radical de Dios frente al dolor del hombre: un Dios que participa realísimamente, sin metáforas, en ese dolor y que, por lo mismo, concentra todo su interés en que el mismo —la fuerza del mal— sea vencido y eliminado. Él, personalmente, hace cuanto le es posible, hasta permitir la muerte de su propio Hijo, sin más límite que el respeto por la legalidad esencial de la creatura, por su dignidad fundamental (a la que no puede ni quiere anular convirtiéndola en marioneta de un juego paternalista de prodigios y milagros). Y a nosotros nos señala idéntica tarea como obligación fundamental y, en el fondo, única. El mandamiento del amor —que es, por lo mismo, la crítica radical de todo legalismo, la superación de todo mandamiento— significa, en definitiva, la identificación total de Dios con el hombre en el esfuerzo por superar el mal y buscar la (posible) felicidad.

En este punto, no me resisto a consignar aquí un simbolismo —quizá puramente subjetivo, pero para mí de enorme fuerza sugestiva— que siempre me pareció traslucirse en el evangelio de Juan. La insistencia de Jesús durante la Última Cena —la despedida histórica de sus discípulos— en el mandamiento del amor reviste un inconfundible carácter de *testamento*, de encargo definitivo, que resume, en la suprema lucidez de los últimos momentos, la intencionalidad de toda una vida. Pues bien, parece como si, en esa insistencia en el amor, Jesús expresara una honda pena, casi un «remordimiento» de Dios por haber creado un mundo que necesariamente comporta una tan tremenda carga de sufrimiento. Por eso, toda su insistencia, subrayada por la generosidad sin límites —«no hay amor más grande que dar la vida por los amigos» (Jn 15,13)— de su propio ejemplo, va a recaer en que luchemos contra ese sufrimiento, ayudando sobre todo a aquellos

que son sus principales víctimas, pues únicamente contando con eso le podía resultar soportable la decisión de crear el mundo.

Soy consciente de que, aun teniendo en cuenta la extraordinaria capacidad simbólica del Cuarto Evangelio, esta interpretación difícilmente podrá escapar a la calificación de arbitraria, y espero de la inteligencia del lector un mínimo de comprensión para el antropomorfismo casi craso de las expresiones. Con todo, estoy convencido de que, sea o no objetiva la interpretación, en ella se refleja con mucha más exacta aproximación la actitud auténtica del Dios del Evangelio que en la interpretación corriente, que nos presenta a Dios prácticamente desinteresado —cuando no «causante», por diversas razones— del mal del hombre.

Claro que para comprenderlo no basta la razón matemática del «Dios aristotélico»: es necesario también el corazón, la razón cordial («*raisons du coeur*», decía Pascal⁶⁴). Más aún: es necesaria la acción, la «lógica de la acción», la experiencia de la praxis liberadora, pues sólo en ella —ésa es hoy una traducción ineludible del mandamiento nuevo, de la *agápe*— resulta posible vivenciar el sentido hondo y definitivo del amor de Dios. En la lucha contra el dolor, contra la opresión, contra el sinsentido, contra el mal..., cuando se hace en el seguimiento vivo de Jesús de Nazaret, se experimenta, más allá de toda ambigüedad teórica, la certeza concreta de la presencia salvadora del «Dios-que-está-con-nosotros».

Entonces el cristiano no discute: da *testimonio*. Y el hombre, todo hombre, no se encuentra ya frente a una de tantas ideologías —ni siquiera la cristiana—, sino que se ve confrontado con una *llamada*. Llamada que se dirige al centro mismo de la persona y que pide una respuesta a idéntico nivel: en definitiva, no importa la adscripción externa —«el que no está contra nosotros está a favor nuestro» (Mc 9,40)—, ni vale, sin más, la confesión teórica

—«no basta con decirme: ‘¡Señor, Señor!’ para entrar en el Reino de Dios», (Mt 7,21)—. El problema del mal encuentra su solución radical en la praxis amorosa de los que luchan contra él, afirmando así el sentido de la realidad y lo positivo del designio salvífico de Dios sobre el mundo: «venid, benditos de mi Padre...», porque habéis luchado contra el hambre, la sed, la desnudez, la discriminación, la enfermedad, la opresión... (Mt 25, 34-36). En una palabra: la salvación se muestra en lo que Walter Kern⁶⁵ ha llamado la «escatopraxis», es decir, en la acción de aquellos que, con la esperanza puesta en Dios, luchan contra el mal.

E

Dos cuestiones pendientes

Como acabamos de ver, tomado en toda su seriedad, el problema del mal nos arranca —nos libera— de la teoría. Y de ahí no hay vuelta atrás. Pero, una vez asegurado eso, no estará de más reconsiderar, desde la perspectiva adquirida, algunas cuestiones que fueron asomando a la teoría por el costado y como de refilón. Atenderlas entonces habría entorpecido el camino reflexivo, ya bastante complicado de por sí. Hacerlo ahora, a la luz del conjunto, resulta más fácil y, por supuesto, más breve.

1. El silencio de Dios

Hay escándalos, como el del sufrimiento de los niños, que gritan y se hacen escuchar a la fuerza. Y hay escándalos sordos, que roen por dentro y apenas se dejan escuchar, pero que no por ello son menos sangrantes, y en los que el «silencio de Dios» es quizá más hondo y estridente. Desde el trágico abandono de Cristo en el Calvario, hasta la callada pregunta de tantos «¿por qué, Señor?», la falta de claridad, la ausencia empírica de respuestas, la dificultad de comunicación con Dios, forman un *continuo* que oscurece la vida humana, incluso la que se entregó en la fe. Y esto, en épocas como la nuestra, de doloroso e intenso «eclipse de Dios» (Martin Buber⁶⁶), se hace muy especialmente sensible.

¿Por qué? ¿Por qué tengo que esforzarme en amar a Dios, cuando el amor al padre, a la mujer, a la novia, al amigo, brota espontáneo y palpable? ¿Por qué es necesario el esfuerzo de la oración para hablar dificultosamente con Dios, cuando la conversación familiar o la tertulia amigable manan suaves y naturales como el agua y constituyen un relax para el espíritu? ¿Por qué resulta tan difícil de captar el amor poderoso y envolvente de Dios, cuando el calor de un favor se siente incluso en la prisa de la calle, y el cariño rebrilla en los ojos de la persona amada?

Esto no es lírica sentimental, sino una pregunta que puede llegar a hacerse angustiada... y que se puede plantear muy mal, si se parte del supuesto de que es así, simplemente, porque Dios lo quiere, pero que Él podría arreglarlo de otra manera. Porque entonces todo se hace más incomprendible, al interponer un muro de extrañeza en el núcleo mismo de las comunicaciones más íntimas entre Dios y sus creaturas: el mismo Dios que llama al amor sin medida sería el causante de su dificultad, de su oscuridad; el largo, y a veces terrible, ejercicio ascético preciso para que sólo en casos excepcionales —como en la última etapa de una Santa Teresa o de un San Juan de la Cruz— se llegue a la claridad serena y segura, sería, en definitiva, un capricho divino. Capricho que dejaría a la inmensa mayoría de la humanidad en la triste oscuridad de una fe siempre amenazada.

Pero no es ése el planteamiento. Y, después de lo que llevamos dicho, no resulta difícil comprender que, en realidad, estamos frente a un nuevo aspecto del problema del mal. Es decir: no frente a un querer divino, sino frente a una «impotencia» divina; o, dicho con mayor exactitud: frente a una imposibilidad de la creatura. El silencio de Dios no se debe a que Él quiera callar, sino a que nosotros no podemos escuchar. La distancia entitativa entre el Creador y la creatura es tan inmensamente abismal que, bien considerado, lo extraño no es que sea difícil el contacto,

sino que dicho contacto pueda producirse. La teología negativa de todos los tiempos —lo mismo que, en cierto modo, cualquier experiencia religiosa auténtica— se dio muy viva cuenta de esta constitutiva lejanía divina: de su estar más allá de todo lo aprehensible, imaginable o pensable; de su oscuridad y de su inefabilidad...; en definitiva, de su inaccesibilidad para el concepto y la palabra.

De modo que lo admirable no está tanto en el silencio de Dios cuanto en la misma posibilidad de su palabra. Y la pregunta no es: ¿por qué hace Dios tan difíciles las cosas?, sino: ¿cómo es posible un amor tan grande que es capaz de realizar el impensable misterio de esta comunicación? Entonces se comprende, desde una nueva perspectiva, la inmensa sorpresa de la Encarnación: Dios se hace palabra —Verbo, Logos— para traducirse en nuestra carne, para hacer accesible lo inaccesible. Y mirando esa Palabra, que lo dijo todo, hasta desangrarse en la cruz (H.U. von Balthasar⁶⁷), intuimos que Dios hizo cuanto estaba en su mano para acercárenos; que de ningún modo quiere, sino que, por el contrario, le duele la dificultad estructural que tan difícil hace a veces nuestro contacto; que en nuestro luchar por una más fácil y más íntima comunión con Él no lo tenemos frente a nosotros, como el que nos pone el tropiezo o la dificultad, sino que lo tenemos a nuestro lado, como el que nos apoya, nos comprende y nos anima.

**

«Sólo los cristianos persuadidos en lo más íntimo de que Dios es totalmente diverso serán capaces de interpretar a los ateos actuales su propia experiencia del existir, sin establecer cortocircuitos (...).

El contenido de nuestro tiempo es éste: que Dios debe seguir elevándose cada vez más por encima del hombre, hoy situado más alto, y que el hombre, así elevado, debe descender más abajo ante ese Señor que se alza más alto,

hasta lo infinito. Es inflamarse de nuevo hacia Dios, de otra manera: más incondicionadamente si es posible, de modo más silencioso, más absorto, con actitudes y formas de entrega menos patéticas que las que todavía podían darse en el Barroco, pero que ya se hicieron imposibles en el siglo XIX; con una contención que corresponde a la sumersión de los cristianos entre la masa humana uniformada, y que precisamente con eso gana en verdad, a fuerza de objetividad humilde: así deben llegar a ser los cristianos. Por lo menos unos pocos debían ser capaces (...).

Antes de lamentarse de la ausencia de grandes figuras en nuestro tiempo, se ha de pensar en el ejército de los que han sufrido anónima y silenciosamente: los que en la guerra y en el exilio, en los campos de concentración y en la tortura, aplastados por los poderes totalitarios, sin distinguirse exteriormente de los hermanos sin fe o débiles en la fe, han ofrecido un sacrificio ardiente, ignorado por la mayoría, y siguen ofreciéndolo constantemente»

H.U. VON BALTHASAR,
El problema de Dios en el hombre actual,
Madrid 1966, pp. 217, 219, 221.

**

Verdaderamente, el silencio de Dios no es tal silencio, sino únicamente palabra que, poniendo en juego toda la disponibilidad de su amor y toda la fuerza de su poder, consigue llegar hasta nosotros. Si hay silencio, éste radica, no en el callar de Dios, sino en la sordera estructural de la creatura. Y, acaso, en nuestro no escuchar, en nuestro vivir «distraídos», «divertidos» (Pascal: *divertissement*⁶⁸), sin preparar —en la concentración, en el espíritu de servicio y en el silencio de la oración— los oídos a la palabra honda y sutil de Dios. He ahí un servicio que los cristianos más sensibles pueden prestar hoy a los demás: buscar lo específico de la sensibilidad actual para la escucha de la Palabra.

Por encima de todo, desde el Evangelio sabemos que detrás de ese silencio no se esconde el vacío de la nada ni el interés de una omnipotencia que «no quiere», sino un amor salvador que trata por todos los medios de llegar a nosotros. El silencio de Dios, para los que creen en Jesús de Nazaret, no es la barrera del miedo, sino la frontera de la esperanza: detrás del silencio de la Cruz espera, viva e impaciente, la palabra definitiva de la Resurrección.

2. «¿Cur tam sero?»

«¿Por qué tan tarde?». He aquí una pregunta con la que tuvo que enfrentarse ya la primera Patrística para responder a las objeciones de los paganos. Si Dios es tan bueno y quiere salvar a todos los hombres, ¿por qué aguardar tanto —hasta la llegada de Cristo— para salvarlos, dejando abandonados a todos los antepasados?

Aquí la pregunta no va a sonar exactamente así, pero tiene el mismo significado de fondo. Se trata de una sospecha que posiblemente se le ha ocurrido ya al lector y que, en cualquier caso, ha acompañado durante todo este tiempo al autor. Toda nuestra argumentación se apoya en la imposibilidad estructural de la creatura —debida a su finitud— para ser perfecta, sin fallo, sin dolor, sin mal. Pero nosotros creemos en la *Salvación*, es decir, en un estado en que el mal desaparecerá completamente: «Él enjugará las lágrimas de sus ojos, y ya no habrá muerte ni luto ni llanto ni dolor, pues lo de antes ha pasado» (Ap 21,4). Entonces surge la pregunta: si va a ser posible al final, ¿por qué no ya ahora?; ¿por qué esperar?

¿No reaviva esta pregunta todas las dificultades y no parece echar por tierra todo nuestro razonamiento? Confieso que ésta ha sido para mí la objeción más grave contra la visión que las páginas anteriores han tratado de explicitar. Dudo, incluso, que pueda haber para ella una respuesta adecuada; (más aún: debo confesar mi sorpresa al

ver, una vez aparecida ya la edición gallega de este libro, que E. Schillebecckx, en el segundo tomo de su «Cristología»⁶⁹ —con la que, en este aspecto, sintonizo plenamente—, al llegar a este punto, da por obvia, *sin discutirla siquiera*, la fuerza de esta objeción: «La finitud como tal no implica, de por sí, sufrimiento y muerte. Si tal fuera el caso, entonces la fe en una vida posterrenal y elevada —que ciertamente sigue siendo una vida de seres *finitos*— sería una contradicción intrínseca. ¡Las creaturas siguen siendo no-Dios!»).

Y, no obstante, sigo pensando que esta dificultad no invalida lo dicho, sino que, en la medida en que en estas zonas-límite es posible pensar y hablar con sentido, incluso lo confirma. Pero habrá que contentarse ya con algunas razones que más parecen adivinar que analizar; y, en definitiva, veremos cómo la pregunta se abre sobre un nuevo aspecto del misterio.

A la pregunta de la época patrística, San Ireneo de Lyon respondía ya con las ideas de *pedagogía* y *economía*: plan que se desarrolla en la historia y que precisa recorrer sus diversas etapas para tener realidad efectiva. Cristo *no pudo* venir antes, no porque Dios no lo quisiera, sino porque la humanidad era todavía incapaz de recibirlo, no estaba preparada. Del mismo modo que la madre, por mucho cariño que le tenga a su hijito de meses, no puede darle a comer carne, sino que tiene que respetar primero la fase de la lactancia, tampoco Dios podía entregar a la humanidad la carne de su Hijo, pues antes era preciso cubrir las diversas etapas de preparación religiosa de dicha humanidad.

**

«Si alguien preguntase: ‘¿acaso no podía Dios hacer perfecto al hombre desde el principio?’, sepa ese tal que, en cuanto a Dios, que es ingénito e inmutable, todo es posible; pero sus creaturas, precisamente porque han tenido

el comienzo en un tiempo determinado, eran inferiores al Creador (...).

La madre podría suministrar alimento sólido al bebé, pero éste no sería capaz de digerirlo, por ser éste más fuerte que él; así, Dios podría haber dado al hombre la perfección desde el principio, pero el hombre no habría sido capaz de recibirla. Por eso nuestro Señor, en los últimos tiempos, recapitulándolo todo en sí mismo, vino a nosotros, no como Él habría podido presentársenos, sino como nosotros podíamos verlo. Habría podido venir a nosotros en su gloria indescriptible, pero entonces no habríamos podido soportar el peso de su majestad. Por eso, como a niños, aquel que era el Pan perfecto del Padre se presentó a nosotros, en su segunda venida en la naturaleza humana, como leche, a fin de que, alimentados, por así decirlo, a los pechos de su carne y acostumbrados con tal amamantamiento a comer y beber el Verbo de Dios y el pan inmortal que es el Espíritu del Padre, pudiésemos recibirlo y retenerlo en nosotros»

S. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, IV,38,1.

*

**

Creo que en esta intuición de fondo radica la respuesta a nuestra pregunta actual. Si Dios no realiza ya desde ahora —desde el principio— la salvación del hombre, es, sencillamente, porque resulta imposible. Y resulta imposible porque entonces no habría hombre que salvar, no habría sujeto de la salvación. A la esencia del hombre pertenece la historicidad, el libre y responsable construirse a sí mismo en la distensión del tiempo. Sin esto, el hombre nos resulta inconcebible: constituido de repente, sin crecimiento, sin el lento madurar de la conciencia y de la libertad, sería inerte como una piedra o, si queremos, transparente como una ráfaga de luz, pero no se poseería a sí mismo, no sería dueño de sí, no sería hombre.

Ser hombre es hacerse hombre. En el hombre que se hace a sí mismo, nos resulta concebible la potenciación

del proceso, incluso la prolongación «al infinito» —en algo así consiste la salvación— de las propias cualidades conquistadas. Pero, cuando nos situamos en esta perspectiva, cuando intuimos, aunque sea de lejos, el verdadero ser del hombre, advertimos —o, al menos, sospechamos— que un hombre que apareciera de súbito totalmente hecho, verdadero y feliz, sería un absurdo, una quimera, un círculo cuadrado. La salvación es algo más hondo y misterioso: en ella hay un hombre que lucha por constituirse, que se realiza en el indefenso pero entrañable temblor de una humanidad que se hace; y en ese hombre, en el libre consentimiento de su amor, de su fe y de su esperanza, se injerta la fuerza personalizante del amor salvador, de la comunión beatificante de Dios.

Pero esto abre ya ante nosotros otro panorama igualmente misterioso, pero antitético del que acabamos de estudiar: la salvación de Dios en Cristo, la fuerza de su gracia que nos libera de la impotencia del pecado, que rompe el círculo cerrado del mal. Es lo que va a ocuparnos en el próximo capítulo (donde, al final, retornaremos todavía sobre estas últimas intuiciones).

CAPÍTULO TERCERO

LA REDENCIÓN COMO EPIFANÍA DEL AMOR

Hasta aquí hemos tratado de mostrar el carácter gratuito, puramente salvífico y liberador, del cristianismo, tanto en su estructura fundamental (cap. 1) como en su aparente negación por la presencia del mal en el mundo (cap. 2). Ahora vamos a intentar hacerlo desde el mismo núcleo: desde la realización plenaria de esa liberación en la redención. Pero antes habrá que pasar por una mediación: la del pecado original, que va a constituir una especie de gozne entre la negatividad del mal y la luminosa positividad de la gracia salvadora.

A

El pecado original como trasfondo oscuro

Representa éste uno de los temas cruciales de la teología moderna desde que la crítica bíblica acabó con la espontánea ingenuidad de la concepción tradicional. Naturalmente, no vamos a intentar resolverlo aquí. Ni siquiera —y esto es muy importante subrayarlo— vamos a ofrecer una solución particular. Queremos únicamente delimitar el ámbito donde ha de encuadrarse una solución concreta, que esté de acuerdo con la sensibilidad moderna; un dogma es siempre la lectura actual de un dato revelado, y, por tanto, la actualidad entra como *constitutivo* de su formulación. Sobre todo, intentamos abrir una perspectiva que nos permita comprender mejor nuestro tema fundamental de la liberación religiosa (al tiempo, naturalmente, que este tema arroja su luz sobre aquel problema).

En el capítulo anterior, el tema del mal fue mantenido adrede en un planteamiento general o, si se quiere, radical, que abarca tanto el dolor cósmico de la finitud como el concretísimo dolor de la enfermedad o la muerte humanas, tanto la catástrofe natural como la provocada por la maldad del hombre. En este momento, cerramos ya el círculo de la consideración en torno a un aspecto muy peculiar: el mal en cuanto que emerge de modo misterioso a través de la libertad finita.

Misterio fue, en efecto, desde siempre el hombre. Pero, si en algún punto se concentra ese misterio, es precisamente en la libertad. Por la libertad, el hombre se experimenta capaz de lo más alto: del sacrificio, del altruismo, de la creatividad...; por ella se sorprende a sí mismo como capaz de lo más bajo: de la degradación, del abuso, de la destrucción...; sin que un polo elimine definitivamente al otro ni pueda vivir en paz con él. De ahí la tensión permanente, la contradicción insuperable que dilacera —y dinamiza— el meollo de lo humano.

El hombre tiene la experiencia irrenunciable de la *libertad*: al revés que la piedra, la planta o el animal, el hombre sabe que su destino no se le da hecho, que depende de él, y que puede orientarlo en una dirección o en otra. Pero, al mismo tiempo, choca continuamente contra su impotencia. La fuerza ciega del instinto, la opacidad del mundo emocional, el muro de acero de la objetividad que se resiste, los golpes arbitrarios del azar... lo llevan a las puertas mismas de la negación de la libertad: *De servo arbitrio*, escribió Lutero⁷⁰, en un intento de sistematizar el grito paulino: «No hago el bien que quiero; el mal que no quiero, eso es lo que hago» (Rm 7,19). Y, con todo, en esa misma negación sigue sintiéndose responsable: todas las disculpas, todas las reducciones a una explicación causal resultan impotentes para eliminar la convicción de que, en definitiva, es la libertad la que tiene la última palabra. He ahí la conciencia de la *culpa*, apresando al hombre —como un nudo de serpientes laocoónticas— en las contradicciones de su libertad finita.

1. El Antiguo Testamento, o la inocencia del símbolo

Esta experiencia es tan nítida y radicalmente humana que no podía dejar de preocupar al hombre desde los más remotos orígenes. Los mitos más primitivos y las culturas más antiguas testimonian este enfrentamiento perenne del hombre con su misterio. Y, como magistralmente ha ana-

lizado Paul Ricoeur, todavía hoy esos testimonios siguen «dándonos qué pensar».

La Biblia no es una excepción, y a partir de esta común matriz hermenéutica ha de leerse el relato mítico —«mítico» en el sentido riquísimo y pregnante que la fenomenología de la religión y la hermenéutica actual atribuyen a esta palabra— de la caída primera en el Paraíso. Esa caída que más tarde dio en llamarse —a menudo con notable empobrecimiento y no sin graves deformaciones— «pecado original».

Afortunadamente, pasó ya el tiempo del literalismo absurdo de la manzana y la serpiente, y la teología anda a la búsqueda del significado hondo de esta doctrina, tan obvia y capital en su intención global como oscura y difícil en su interpretación concreta. Según queda dicho, aquí interesa tan sólo destacar aquel aspecto en que se abre para nosotros una punta de claridad sobre la presencia liberadora de Dios en medio de ese mal que afecta al hombre.

*
**

«La luna creó al primer hombre, Ba'atsi, modelando su cuerpo de barro, rodeándolo después de una piel y derramando sangre en él. Cuando el hombre comenzó a respirar, Dios (Mugu) le dijo en voz baja al oído: 'Tu engendrarás hijos que poblarán la selva. Pero díles mi mandamiento, y que ellos se lo digan a su vez a sus hijos: De todos los árboles de la selva podéis comer, pero del árbol tahu no comeréis, porque, si lo hacéis, habréis de morir'.

Entretanto, Ba'atsi ha subido al cielo, donde se ha fundido con el ser supremo. Los hombres vivieron felices hasta el día en que una mujer embarazada, movida por un ansia irresistible, importunó de tal manera a su marido para que éste le llevara fruta del árbol tahu, que él, pese al mandamiento divino, cedió al deseo de la mujer y cogió la fruta durante la noche, la peló y escondió las cáscaras entre el follaje.

Pero la luna lo había visto todo y lo había comunicado inmediatamente a Mugu: 'Los hombres que tú has creado han transgredido tu mandamiento, han comido del fruto del árbol tahu'. Mugu se encolerizó tanto por la desobediencia de los hombres que, como castigo, les envió la muerte»

P. SCHEBESTA, *La religión de los primitivos*, en (F. König, ed.), *Cristo y las religiones de la tierra*, t. I, Madrid 1968, p. 556
(se trata de los *bambuti*, pigmeos africanos).

*
**

Para ello conviene tener bien en cuenta el proceso fundamental de la reflexión bíblica sobre este punto, pues es justamente ese proceso el que marca la irreductible originalidad de su aportación. El núcleo original y desencadenante de todo él está constituido por algo positivo: por una experiencia de liberación. Dios entra en la historia real y dolorosa de un pueblo oprimido —Israel bajo el yugo faraónico— para salvarlo, para empujarlo al camino de la libertad y alimentarlo con las esperanzas de una vida tranquila, plena y fraternal. Ésa es la experiencia radical: «Yahvéh, el que libera a Israel de Egipto» (G. von Rad⁷¹).

Hacia adelante, esa experiencia fue manteniendo el fuego de la historia santa; hacia atrás, llevó a la idea del dominio universal de Dios sobre todos los pueblos y sobre el mismo universo: a la *creación*. Ésta aparece, pues, como un concepto derivado, empapado todo él por la idea fundamental de salvación: la creación por parte de un Dios que libera, que acompaña amorosa y fielmente a su pueblo, tenía que ser concebida como creación para la felicidad, para la comunión, para la confianza. He ahí el mito —recuérdese: en su sentido hondo y pleno— del paraíso, donde el hombre aparece plenamente feliz, reconciliado consigo mismo, con la naturaleza y con Dios. Pero, también ahí, el mito choca brutalmente con la dura presencia del mal,

con la opresión de la mujer, con el odio fraticida, con la hostilidad de la naturaleza. Se impone una explicación.

Aquí entra en escena la experiencia contrapuesta, el auténtico anti-polo de la experiencia bíblica: el *pecado del hombre*, que se muestra tozudamente incapaz de mantenerse en el proyecto salvador de Dios sobre él, siempre a coces contra el aguijón, proclive a la idolatría, al endiosamiento en el propio egoísmo. Así como Dios se le aparece siempre al israelita como el que lucha contra el mal, así también el hombre se le aparece a menudo como cómplice de dicho mal, causante de la desgracia, solidario de la opresión. Unamos a esto una concepción más «objetiva» y más «corporativa» del pecado (en cuanto que, por un lado, lleva consigo, como una ley de compensación natural, el propio castigo; y, por otro, la transgresión del individuo, sobre todo si tiene un puesto responsable, se convierte en propia de todo el grupo); y tengamos en cuenta, además, un cierto y extraño interés por la psicología de la tentación. Entonces tendremos delimitado el espacio hermenéutico donde la tradición bíblica encuadra su comprensión de la presencia del mal en la creación.

Se trata, claramente, de una *etiología* simbólica (es decir, de la explicación de un fenómeno presente mediante una narración de los orígenes, generalmente no con intención histórica —en el sentido moderno de la palabra—, sino buscando abrir su significación profunda). Tomarla a la letra sería el camino más directo para falsearla —cosa que sucede normalmente cuando, desde una situación más racionalista, se ha perdido la sensibilidad para lo simbólico—. Se precisa, o bien una sintonía espontánea con su mensaje profundo —como en la «lectura inocente» de los primitivos—, o bien una mediación hermenéutica que, respetando la intencionalidad propia de la narración, permita una sintonía reflexiva, en una especie de «segunda inocencia», según la bella y certera terminología de Paul Ricoeur⁷².

La Biblia se mueve, ciertamente, en el primer modo de comprensión, como lo muestra el hecho, tan sorprendente para nosotros, de que en todo el Antiguo Testamento no aparezca una sola alusión directa —posiblemente, ni siquiera indirecta— a la historia del pecado de Adán. Fue la tradición teológica posterior la que, perdida la «inocencia primera» y no conseguida todavía la «inocencia segunda», introdujo una interpretación literalista, oscureciendo así la intención original y dando pie a una serie de peligrosos malentendidos.

Hoy la teología se esfuerza manifiestamente por conseguir la segunda inocencia, que le permita una justa relectura (de ahí los nuevos y numerosos esfuerzos de una hermenéutica más rigurosa de las afirmaciones bíblicas y conciliares sobre este problema). Mientras tanto, algunos puntos parecen ir descubriéndose ya con cierta claridad: que Dios, al crear, pretende únicamente la salvación del hombre, y que hace cuanto está en su mano para evitarle la caída en el pecado; que el pecado y su compañero inseparable, el mal, se encuentran «al otro lado» de Dios: en la instintividad interna del hombre, que lo mina por dentro, y en las fuerzas oscuras que lo asaltan desde fuera; en los condicionamientos cósmicos y en las presiones sociales.

Naturalmente, estos datos fundamentales no nacieron —ni, por tanto, deben ser comprendidos— de un modo aislado.

La intención salvífica de Dios, que la narración simboliza en la felicidad paradisiaca, Israel la vio encarnada en toda su historia de salvación. Partiendo, quizá, de las vagas tradiciones de los Patriarcas, se graba a fuego en su espíritu con el gran acontecimiento de la liberación de Egipto y se va agrandando y depurando en el recuerdo, confirmándose en el proceso histórico y reafirmando y profundizándose en la predicación de los profetas. Se prolonga hacia adelante en la expectación mesiánica, que,

curiosamente, redescubre el tema paradisiaco, situado ahora en el futuro: «convertirá su desierto en un edén, su yermo en paraíso del Señor» (Is 51,3; cf. Ez 36,35, y las numerosas descripciones del Reino mesiánico). Con lo cual se ilumina la intención de la narración del proyecto salvífico de Dios. Se confirma así la intuición de Karl Rahner cuando afirma que, en cierto modo, la *protología* (= narración de los orígenes) equivale en realidad a la *escatología* (= narración del fin)⁷³.

Al mismo tiempo, la pecaminosidad del hombre, tan subrayada ya en el Génesis, a pesar del optimismo de la tradición yahvista —los caps. 4-11 son en realidad una descripción del progreso, cualitativo y cuantitativo, del pecado, así como de sus estragos en la humanidad—, se va mostrando en todo su alcance: «vuestras iniquidades han abierto un abismo entre vosotros y vuestro Dios» (Is 59,2).

Toda la literatura bíblica está atravesada por esta presencia terrible: los libros históricos, las invectivas proféticas, los salmos penitenciales, la literatura sapiencial... la muestran en todas sus figuras, subrayan su profundidad y destacan su fuerza e incluso su prepotencia sobre el hombre.

2. El Nuevo Testamento, o la sobreabundancia de la gracia

Esta dialéctica fundamental entre la salvación y la impotencia-resistencia a la misma, entre la gracia y el pecado, culmina en el Nuevo Testamento. La muerte-resurrección de Jesucristo es su realidad, su superación. Y será Pablo quien vuelva a descubrir el símbolo primitivo para mostrar, mediante él, el significado de la culminación final.

Es importante el orden de las prioridades: a Pablo le interesa Cristo, sólo Cristo; Adán es únicamente un medio hermenéutico para entender la obra de Cristo (en esto con-

cuerdan todos los exegetas). En Cristo, Dios, por el «misterio» de su gracia infinita, libera al hombre del pecado: en la dialéctica pecado-salvación, Cristo es la expresión máxima del triunfo del polo «salvación», de su seguridad, de su grandeza, de su fuerza que supera toda oposición. Para patentizarlo, va a contraponer la otra narración, que ponía el acento en el polo «pecado». El Génesis quiere mostrar cómo el mal tiene su origen en el pecado del hombre; la Carta a los Romanos quiere mostrar cómo la salvación tiene el origen en Dios a través de Cristo, y cómo ella tiene la última palabra, pues es más poderosa y abundante que toda la fuerza del pecado.

Repárese, si no —sin preocupaciones exegéticas, sino dejándose llevar sencillamente por su ritmo— en el famoso capítulo quinto, y se verá cómo la impresión es apabullante. «Rehabilitados ahora por la fe, estamos en paz con Dios por obra de nuestro Señor Jesucristo»: he ahí el comienzo de la tesis que se quiere proclamar (v. 1). «En consecuencia, igual que por Adán entran el pecado y la muerte» (v. 12) es la comparación, la mediación hermenéutica: «éste era figura del que tenía que venir» (v. 14). Ahora bien, una vez cumplida su función, la comparación misma estorba y debe ser dejada de lado para evitar todo equívoco: «*Pero no hay proporción* entre el delito y la gracia» (v. 15): la gracia es «*mucho más*» (vv. 15 y 17). Aquí emerge la punta de toda la exposición, y para que a nadie le pase desapercibida el propio Pablo se encarga de subrayarlo, condensando su pensamiento en una frase cuya palabra central rompe incluso las reglas del lenguaje ordinario: «pero donde proliferó el pecado sobreabundó (*hyperepíseusen*) la gracia» (v. 20). He ahí el núcleo mismo del mensaje, el núcleo desde donde todo debe ser entendido.

Desde él hace resaltar Pablo, con singular energía y penetración, la situación desesperada del hombre entregado al pecado. Distingue muy bien entre «el pecado» (*hamar-*

tía) y «los pecados»: «caída» (*paráptoma*), «transgresión» (*parábasis*). Éstos son graves, ciertamente, y las enérgicas exhortaciones de Pablo a la moralidad —con la correspondiente condenación de toda una larga lista de inmoralidades, que no se recata en llamar por su nombre— no dejan lugar a dudas. Pero, en definitiva, son una derivación de algo más grave y profundo: *el pecado*, en singular.

Éste es una especie de potencia arrolladora que esclaviza al hombre, a todo hombre —«al judío lo mismo que al griego» (Rm 3,10)—, de modo que «ninguno es inocente, ni uno solo»—. Implica la enemistad con Dios (5,10) y, como una corriente fatal, arrastra al hombre a la degradación moral (1,18-32), a la angustia asfixiante del legalismo religioso (7,7-25); en definitiva, a la muerte (5,12); a la muerte en sentido absoluto: muerte física, unida a la separación definitiva de Dios, fuente de la vida. El hombre se encuentra así impotente, «vendido como esclavo al pecado» (7,14), que es el que en realidad determina su conducta (7,17-20), incluso contra su propia voluntad (7,16.18) y contra sus más íntimas aspiraciones (7,22). La consecuencia se traduce en el grito final: «¡Desgraciado de mí! ¿Quién me librá de este ser mío, instrumento de muerte?» (7, 24).

La simbología adámica viene a ser la mediación reflexiva en la que se apoya Pablo, mientras que nosotros utilizamos un análisis más bien metafísico. No resulta fácil determinar hasta qué punto él le confería un valor causal —Adán como causa real de esa situación—; pero, en cualquier caso, es claro que tal punto reviste una importancia secundaria (y, personalmente, pienso que, en la medida en que la hermenéutica teológica se vaya haciendo más sensible a la especificidad y al valor de la expresión simbólica, esa secundariedad resultará cada vez más evidente). La intención principal se dirige a visualizar la *universalidad* del pecado como situación real del hombre, para afirmar mediante su contraste la universalidad y la fuerza de la

salvación de Cristo. Y esto basta para fundamentar la línea de nuestro discurso. Pues Cristo aparece así, *exclusivamente*, como la entrada de Dios en la historia sufriente del hombre, con el único fin de ayudarlo, liberarlo y salvarlo.

De este modo, la doctrina del pecado original aparece como el trasfondo oscuro, extradivino, sobre el que se recorta la obra luminosa del amor salvador de Dios. De hecho, hemos visto que Pablo continúa su exposición mostrando, uno a uno, cómo los aspectos que constituían la miseria del hombre bajo el poder del pecado son arrancados de raíz, dando origen a una situación completamente nueva y contrapuesta: «En consecuencia, ahora no pesa condena alguna sobre los que están unidos a Cristo Jesús» (Rm 8,1). Donde estaba la Ley, está ahora el Espíritu (8,4). Donde se imponía la muerte, florece ahora la vida (8,13). Donde dominaba la esclavitud del pecado, reina ahora la libertad de los hijos, «que nos permite gritar: ¡Abbá!, ¡Padre!» (8,16). Donde anidaba la desesperación, se abre ahora la esperanza universal y sin límites (8,18.30). Donde la angustia desgarraba el mismo núcleo de la persona, surge ahora la seguridad incommovible que no teme ni a la muerte ni al poder ni al tiempo ni al espacio: «Si Dios está a favor nuestro, ¿quién podrá estar en contra?» (8,31).

Traduciendo la experiencia paulina a nuestro peculiar contexto histórico, ahí tenemos también el telón de fondo sobre el que debemos comprender el sentido y el alcance de la salvación. Alienación existencial y alienación económica, alienación psicológica y alienación cultural, alienación social y alienación histórica, alienación moral y alienación religiosa... son, todas ellas, manifestaciones de nuestra impotencia creatural, dimensiones diversas de la «tristeza de nuestra finitud».

*
**

«Desde el punto de vista crítico, habrá que decir lo siguiente: la historia mostrará si es este dogma (el del

pecado original) o si es la teoría crítica de la sociedad quien tiene la razón. Ambos afirman con igual energía: el estado actual de cosas es, a pesar de todo, falso. La teoría crítica de la sociedad vincula a ello un 'optimismo de la razón' en lo referente al futuro. El dogma no negará ese optimismo basado en la razón, sino que lo superará en un pesimismo que irá a tornarse en aquello a lo que la fe denomina 'optimismo de la gracia', es decir, redención: redención también para la razón.

A esta tematización puede hacerse empalmar con el dato de que el 'pecado original' sólo se halla auténticamente inserto en la conciencia cristiana a la luz de la redención de Cristo. Considerado así, el dogma viene, pues, a ser la confesión —y confesión, concretamente, en negatividad crítica— de que 'en Cristo' las cosas pueden y tienen que ser de forma distinta, y ello dentro ya de nuestra historia. Puede decirse que, de este modo, el dogma del pecado original confirma la negatividad crítica, pero eso en el caso de que dicha negatividad sea proyectada en el positivo horizonte de la comprensión de la promesa, la cual, por su parte, deberá hallarse vinculada constitutivamente a una praxis cristiana; porque este horizonte de comprensión es promesa y juramento para aquella fe y amor que se concretizan en actuación cristiana, incluyendo ahí nuestra oración, que, impotente como es, saca, sin embargo, de su juicio al mundo»

E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe*, Salamanca 1973, pp. 228-229.

*
**

Forzosidad dolorosa, pero inevitable en sí misma, supuesto que alguna creatura deba aparecer en la existencia. Dios, en modo alguno se presenta como cómplice: no es ése su proyecto; si nos da la existencia, lo hace en razón de que su amor poderoso, aunque no puede eliminar la limitación —sería eliminarnos a nosotros—, puede asumirla hacia adelante, superándola en su proyecto salvador. Penetrando en nuestra historia y sometiéndose a sus con-

diciones, la va a potenciar y transformar por dentro, inaugurando un «optimismo de la gracia» que permite incluso «creer en lo humanamente imposible»⁷⁴ (E. Schillebeeckx; cf. Rm 8,3). Romper las leyes de la finitud y hacernos partícipes de su gloria⁷⁵: tal es el sentido de la Salvación o Redención.

B

La redención deformada: compra-venta, venganza-castigo

Salvación, redención, liberación, reconciliación, justificación, perdón...: son todas expresiones que intentan sugerir, con ciertas variaciones de perspectiva, el aspecto primario y fundamental de todo auténtico encuentro con Dios. El hombre, que palpa en sí mismo la potencia destructora del pecado y la propia impotencia frente a él, experimenta en Dios la presencia poderosa del amor que salva. La Biblia está toda ella hecha con la masa de esta experiencia: «Yahvéh, el que salva a Israel de Egipto», es, como decíamos, el núcleo germinal del Antiguo Testamento; el «Eu-angelion», es decir, la buena noticia de la presencia operante de la salvación de Dios, articula de principio a fin todo el Nuevo Testamento. En realidad, ser cristiano es saberse redimido, sentirse salvado; es conocer a Dios (cf. Jn 17,3) del único modo legítimo y verdadero: como el que salva, como «Emmanuel» (Dios-con-nosotros), como *Abbá* (Padre).

Pero esto, que ha sido siempre *aceptado en principio*, no ha sido siempre *reconocido de hecho*, o no lo ha sido en toda su fuerza. El carácter positivo del gesto redentor resulta tan evidente que nunca pudo ser negado. Con todo, a la hora de la interpretación teológica, ese carácter tendió a quedar oscurecido, al menos en una gran parte de la

tradición teológica, que es justamente la que más directamente llega hasta nosotros.

Los factores desencadenantes del proceso no se dejan individualar con facilidad, pues aparecen múltiples y complejos. Entre los principales, cabe citar: un trasfondo ancestral —de ordinario inconsciente, pero por ello mismo muy eficaz— de reminiscencias míticas, en las que la divinidad o algún ser divino tenían que luchar, e incluso padecer, para rescatar al hombre del poder de los seres demoníacos; una concepción cada vez más juricista —sobre todo a partir de San Agustín— del pecado original; las ideas germánicas acerca del honor; y hasta, quizá, la necesidad de un esquema expositivo simple... El caso es que la idea de redención se fue contaminando hasta correr el riesgo de perder su mismo núcleo: su gratuidad absoluta, su ser pura iniciativa de un amor que nos salvó «cuando aún éramos pecadores» (Rm 5,8). En su lugar se instaló una confusa, y muchas veces contradictoria, mixtura de deudas a pagar, de pecado a expiar, de castigo a soportar.

El esquema más sencillo y, hasta cierto punto, más coherente —en cualquier caso, no el más vulnerador del *amor* de Dios— quizá sea el de los gnósticos, tal como lo formula Marción: el hombre estaba en poder del Demiurgo (Dios del Antiguo Testamento, justo, pero sanguinario y vengativo); Cristo, enviado por el Padre, lo rescató pagando el precio de su sangre⁷⁶. Este planteamiento no podía prosperar, por implicar un dualismo, tanto ontológico —el mal frente a Dios— como histórico-salvífico —el Dios del Antiguo Testamento frente al Dios del Nuevo Testamento—; pero, como esquema imaginativo, penetró en la mentalidad popular, e incluso en la teología, gracias a un cambio muy sencillo: en lugar del Demiurgo se puso al demonio.

Con todo, la forma que se impuso fue la de San Anselmo —o su versión popularizada—, de mayor refinamiento teológico, pero, quizá por ello, de efectos más

nocivos. Porque, además —esta vez sí—, llegó a impregnar toda la teología. Su tenor es bien conocido: el pecado implica una ofensa a Dios que roba a éste el honor debido; un honor que debe serle devuelto: ni siquiera la libertad y bondad de Dios pueden hacer que Él no exija esta devolución. Pero el hombre no se lo puede devolver de ningún modo, porque nada tiene frente a Dios; por otra parte, todo cuanto podría hacer sería siempre infinitamente más pequeño que el honor sustraído. Es «necesaria», pues, la encarnación: Cristo, por ser Dios, puede ofrecer una satisfacción infinita; y, por ser hombre, esa satisfacción de Cristo equivale, en justicia, a una devolución del honor robado⁷⁷.

San Anselmo, a todo esto, estaba envuelto en una muy auténtica y honda experiencia religiosa, y el ambiente en que su explicación se extendió estaba igualmente impregnado de presupuestos religiosos, por lo que todo resultaba integrable en una vivencia global del cristianismo. Pero hoy, cuando un largo proceso cultural ha ido minando la evidencia de esos presupuestos, la explicación choca brutalmente con nuestra sensibilidad. Un Dios tan preocupado por su honor, que solamente puede ceder al precio de la muerte violenta de su propio Hijo, tropieza con nuestra capacidad de aceptación: no es ése el Dios del amor ni es ésa la precomprensión que nosotros tenemos de la redención.

De hecho, la misma teología tradicional nunca ha sido capaz de asimilar tranquilamente esta concepción, que se intentó ajustar de diversos modos a lo que la Biblia y la experiencia hacían presentir como auténtico sentido de la redención. La teoría del *castigo* insiste en que el sufrimiento necesario para satisfacer a Dios lo paga Cristo en lugar de la humanidad, que era la que en realidad merecía ese sufrimiento; la de la *expiación penal* conserva el esquema, pero insiste en la aceptación voluntaria y amorosa del castigo por parte de Cristo; la de la *reparación moral*,

finalmente, intenta quitarle énfasis al sufrimiento, subrayando que lo importante es que cualquier acción de Cristo se sobra y se basta para restaurar la Gloria de Dios.

La misma reacción protestante en este punto, a pesar de su insistencia en la confianza (*fiducia*), acabó recargando las tintas, haciendo revivir la teoría del castigo: Lutero insiste en que Cristo tiene que soportar la «ira», la «venganza» del Padre; y, aun en nuestros días, un teólogo tan sensible como J. Moltmann habla de que lo que acontece en la cruz es un asunto «entre Dios y Dios»⁷⁸.

El resultado es que las aclaraciones lo único que consiguen es poner todavía más de relieve la tremenda incoherencia de la explicación. Más que el amor, parece jugar aquí la venganza; Dios, en lugar de salvador absolutamente gratuito y amoroso, en lugar de Padre, aparece como juez implacable y hasta cicatero; Jesús aparece, sí, como amando al hombre, pero a costa de morir víctima de su Padre...

El daño que todo esto ha hecho y sigue haciendo a la sensibilidad religiosa —que, como tal sensibilidad, no entiende de distingos y alambicamientos teóricos— resulta horrible e incalculable, constituye una perversión —al menos objetiva— de la auténtica imagen de Dios y distorsiona, hasta profundidades que nunca podremos medir, el sentido de la experiencia religiosa.

Y no se trata de que con esto estemos convirtiendo la sensibilidad moderna en juez de la revelación o del dogma. Lo que sucede es, simplemente, que ella nos ayuda a descubrir lo que siempre hemos tenido ante los ojos: la doctrina bíblica, la maravillosa explicación de la primera y mayor parte de los Padres de la Iglesia, la tradición viva del cristianismo oriental. Verdaderamente, se impone recuperar con toda urgencia esta herencia, que es magnífica y que pertenece al meollo mismo de la experiencia cristiana.

C

El auténtico concepto de redención

1. Para que seamos dioses

Efectivamente, la concepción originaria se nos ofrece mucho más rica que todo eso. Prescindamos ya de todo cuanto hasta aquí hemos visto del Dios bíblico: puro amor, perdón generoso, cordial participación en el gozo y el dolor del hombre... La redención misma reviste un carácter denso y positivo. El misterio de la pasión, tan difícil de asimilar para las primeras generaciones —siendo Jesús el enviado del Padre, ¿cómo es posible que fracase y sea cruelmente ajusticiado?—, reviste siempre un carácter positivo: respecto de los hombres, por supuesto; pero también respecto del Padre.

Esto resulta claro allí donde Jesús es considerado, igual que tantos profetas, como un mártir de la maldad de los hombres, pero a quien Dios, resucitándolo, le da la razón y lo reconoce como suyo (cf., por ejemplo, Hch 4,10; 2,22-24; 5,30-31; 10,40; Lc 13,31-33; 11,47.48.49ss). Aparece incluso allí donde, como en la tradición de Marcos, se habla de que «debía» padecer, pues lo que interesa es mostrar que su muerte no es absurda, sino que está asumida en los planes de Dios, que lo glorifica como «justo que sufre», precisamente por ser justo. Finalmente, aun en aquellas expresiones —presentes sobre todo en la teología más tardía— en que se habla de la

muerte de Jesús como «ofrenda» o «expiación», como «propiciación», «sacrificio» o «precio» por los pecados, no se piensa sino en que Dios mismo es quien realiza en Cristo todo eso para salvar al hombre: «Y todo eso es obra de Dios, que nos reconcilió consigo por medio de Cristo... Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo, cancelando la deuda de los delitos humanos» (2 Cor 5,18-19).

Pero, sobre todo, es en la dinámica de fondo, en el movimiento global de la vida y la obra de Jesucristo, donde el sentido se hace presente en su plenitud. Pablo, con su tipología de los dos Adanes, hace resaltar los dos polos fundamentales: la situación de impotencia radical —*hamartía*— del hombre y la fuerza de Cristo, que con su muerte-resurrección transforma al hombre, potenciándolo por dentro hasta convertirlo en una «nueva creatura» (Gal 5,15; 2 Cor 5,17). Aquí abandonamos el plano de lo jurídico para introducirnos en la riqueza viva, en la realidad insondable en que consiste la salvación.

Ésta aparece como un gran movimiento que, saliendo de Dios, penetra en la dura y triste condición de la humanidad para liberarla de la angustia y la opresión. Así, en conjunto, se hace claro lo fundamental: si Dios crea al hombre, sabiendo que ello equivale a someterlo a la necesidad de su ser —es decir, a la limitación de la creatura, al dolor de la finitud, a la constante contradicción de la existencia—, es porque desde siempre lo concibe dentro de un proyecto más grande. El hombre no va a quedar abandonado a sí mismo: al crearlo, Dios en persona decidió entrar en su historia e, identificándose con él, elevarlo sobre sus propias posibilidades, abriéndole el camino «imposible» de la realización y la felicidad plenas.

La redención es, ante todo y sobre todo, la realización de este proyecto. Dios no quiere «cobrar» nada: quiere únicamente *dar*. Y da nada menos que a su Hijo, que se hace uno de nosotros; no se trata, pues, de que decida

hacer una especie de «turismo divino» por la tierra, sino que se identifica con nosotros y con nuestro destino. Entonces, sobre la tierra, empieza a existir algo que nunca podría el hombre haber soñado —los «precedentes» históricos no guardan con ello más que una muy superficial apariencia— y que va a ser capaz de romper la tremenda cadena de la impotencia humana. Por fin hay un *hombre* —hombre real y verdadero con todas las consecuencias, sometido a la condición humana en toda su impotencia, hecho «pecado» (= *hamartía*: 2 Cor 5,21)— que, al mismo tiempo, es *Dios* —es decir, que tiene fuerza para romper, desde dentro mismo de esa condición humana, nuestra impotencia, abriéndola a la posibilidad de una realización infinita.

Es aquí, en esta transformación ontológica y real —no en un pleito jurídico—, donde deberemos aplicar todo nuestro esfuerzo para «comprender» la salvación: romper una impotencia y no pagar una deuda; potenciar de cara a la realización plena y no levantar un castigo. Lo positivo es lo que marca la dirección primaria y fundamental de la salvación. A partir de ella, y no al revés, ha de entenderse todo lo demás. Eso es lo que descubre ya Pablo y lo que, desde Ireneo de Lyon —e incluso antes—, constituye la más profunda intuición teológica de la patrística. «Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios»: este pensamiento, con variantes de expresión, concreta uno de los núcleos más hondos de la teología patrística⁷⁹.

2. Rompiendo desde dentro nuestra impotencia

¿Qué hay dentro de esa concepción, dentro de esa realidad? Entenderlo sería entender el misterio. Pero sí debemos intentar abrir nuestra comprensión en la justa dirección hacia donde apunta.

No se trata, desde luego, de una especie de cambio mágico por el que se truequen los papeles sin que, en el

fondo, algo se modifique. El cambio es real y profundísimo: al identificarse con el hombre, Cristo lo asoció a su destino. El hombre «se hace Dios», porque realmente se transforma y se sobrepasa a sí mismo, apropiándose el destino de Cristo.

Esto supone algo fundamental: todo lo que Cristo vive y todo lo que en Él sucede no vale solamente para Él, sino también para el hombre.

En el proceso de su vida individual, Cristo va transformando la condición humana total. Su vivir, desde dentro mismo de nuestra finitud y de nuestra impotencia, una vida de plena apertura a Dios y al hombre, una vida fraternal más allá del odio y del egoísmo, una vida absolutamente basada en el amor y llena de sentido a pesar de todo...: su vivir todo eso va simultáneamente haciendo posible que el hombre finito e impotente sea también capaz de vivirlo. En la vida de Cristo, es el hombre como tal, son todos los hombres, los que están recibiendo la capacidad real de vivir una vida no sometida ya al poder de la *hamartía*, del pecado. Por eso Cristo libera; por eso Cristo salva.

El íntimo mecanismo de esta salvación escapa, naturalmente, a nuestra comprensión, incluso a nuestra capacidad de expresión. Intuimos de lejos su posibilidad cuando consideramos que, al fin y al cabo, el Verbo está en la más íntima raíz de toda creación, dándole ser y consistencia; que de algún modo, misterioso pero realísimo, está desde siempre vinculado a nuestro destino; más aún, determinando nuestro destino, aunque no en la forma de la necesidad forzosa, sino en la de la capacitación que libera y personaliza.

En cualquier caso, lo que desde la revelación cristiana resulta claro *como hecho* es que en Cristo no se juega únicamente su destino, sino el de la humanidad entera. Nosotros, quizá, hablaríamos de Cristo como de un «universal concreto»: en este hombre concreto y singular está

de algún modo la totalidad de los hombres. San Ireneo hablaba de la «recapitulación»⁸⁰: Cristo resume y re-asume en sí toda la creación, toda «la larga serie de los hombres».

En esta perspectiva todo resulta más claro, más auténtico y más real. El Hijo se hace hombre para salvar al hombre, es decir, para ayudarlo en la tarea de realizarse, para potenciar su impotencia, para realizar su esperanza y para llenar su capacidad de infinito. Y realiza esa salvación en su mismo hacerse hombre y vivir como tal. No hay lugar para el «como si», sino únicamente para el realismo de la «carne», que nace, crece, vive y muere; Cristo va siendo y realizando cada una de las dimensiones de la existencia humana; va pasando por todas sus situaciones fundamentales.

Entonces Jesús, al ser capaz de vencer la tentación (cf. Mt 4,1-11; Heb 4,15), en cada una de ellas rompe para siempre la prepotencia de la *hamartía*; ya no hay situación alguna en la que el hombre se sienta forzosamente vencido por el mal. Y, al ser capaz de ir realizándose a sí mismo en una existencia llena de amor y de sentido, creciendo «en saber, en estatura y en gracia» (Lc 2,52), le abre a cada hombre el camino de una siempre progresiva y plena realización (cf. Ef 4,13: «la madurez del adulto, el desarrollo pleno de Cristo»). Jesús, encerrándose sin reservas en nuestra condición, fue desatando, una a una, todas las impotencias; liberando, una a una, todas las posibilidades; y, mientras lo realizaba, fue haciendo posible que también nosotros lo realizáramos.

Ése es el sentido fundamental de la salvación. Nada hay casual ni «edificante». Si Cristo dejase de vivir alguna de las determinaciones fundamentales de la existencia humana, no sería hombre cabal, y nosotros no estaríamos redimidos del todo. *Quod non est assumptum non est redemptum*, dice un sapientísimo dicho patrístico⁸¹. Los Padres lo pensaban en un sentido principalmente ontológico: si Cristo no hubiera asumido alguna parte, algún consti-

tutivo del hombre, esa parte no habría quedado redimida. Nosotros debemos pensarlo también dinámica e históricamente: la situación fundamental humana que no fuera de alguna manera vivida por Cristo no quedaría redimida; es decir, que el hombre no sería capaz de vivir esa situación venciendo el egoísmo, en una apertura total al amor.

Concretando se entenderá mejor. Si Jesús de Nazaret fuera un hombre asexuado, la vivencia humana de la sexualidad no estaría redimida: nosotros no seríamos capaces de vivir una sexualidad que, en definitiva, superase el egoísmo y fuese centro de amor entregado y personalizante. Si Jesús de Nazaret no hubiera vivido la experiencia del tiempo, la desproporción entre lo que se quiere y lo que se puede («he venido a traer fuego a la tierra, ¡y cómo quisiera que estuviera ya ardiendo!»: Lc 12,49), nosotros no podríamos integrar definitivamente la «angustia de la temporalidad» (M. Heidegger⁸²) ni el «terror de la historia» (M. Eliade⁸³). Si Jesús de Nazaret no hubiera muerto, nosotros no podríamos morir convirtiendo la muerte en un acto lleno de sentido.

*
**

«Para eso, en efecto, el Verbo se hizo hombre y el Hijo de Dios se convirtió en hijo del hombre: para que quien se une al Verbo de Dios y acepta la adopción, se convierta en hijo de Dios. Nosotros no habríamos podido en modo alguno alcanzar la incorrupción y la inmortalidad sino unidos a la Incorrupción y a la Inmortalidad. ¿Y cómo habríamos podido unirnos a la Incorrupción y a la Inmortalidad, si antes ella no se hubiera hecho lo que nosotros somos, a fin de que lo corruptible quedara absorbido por la incorrupción, y lo mortal por la inmortalidad, de modo que recibiéramos la adopción de hijos?»

SAN IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, III,19,1.

«Con treinta años, la edad perfecta, vino al bautismo, y para ser maestro vino a Jerusalén, a fin de oír el merecido

‘¡Maestro!’ . No era diverso de como aparecía, como afirman aquellos que lo consideran pura apariencia; aparecía como lo que realmente era. Así pues, siendo verdadero maestro, tenía la edad, sin renegar de la humanidad ni sobrepasarla, sin transgredir en sí mismo la ley del género humano, sino que santificó todas las edades mediante la semejanza consigo mismo.

Vino, en efecto, para salvar a todos mediante su persona: todos aquellos, digo, que mediante Él renacen en Dios: bebés y niños, muchachos, jóvenes y viejos. Pasó por todas las edades, hecho bebé con los bebés, para santificarlos; niño con los niños, para santificar a los que tenían esta edad, convirtiéndose para ellos en modelo de piedad, justicia y obediencia; con los jóvenes se hizo joven, haciéndose ejemplo para ellos y consagrándolos al Señor. Igualmente con los viejos se hizo viejo, para que se le pueda llamar maestro perfecto en todo; no sólo porque exponía la verdad, sino también porque santificaba de acuerdo con la verdad de cada cual; y, de paso, fue ejemplo para los viejos. Y, finalmente, llegó hasta la muerte, para poder ser llamado primogénito de los muertos, Él, que tiene la primacía de todas las cosas y que es caudillo de la vida, anterior a todos y primero de todos»

Id., *Ibid.*, II,22,4.

*
**

Esta última afirmación hace aparecer, de un modo inesperado, un tema fundamental: el de la muerte de Jesús. Modo inesperado, pero muy importante para una comprensión concreta. Pues resulta claro que el modo de la muerte de Jesús ha polarizado tanto la atención que apenas dejó lugar para considerar algo que es su presupuesto y, en cierto modo, más fundamental que éste: el hecho de la muerte. Según lo que acabamos de decir, Cristo pudo redimirnos sin morir en la cruz, pero no sin morir. Esto merece consideración aparte, pues permite comprender mejor tanto la muerte como la cruz, evitando que un aspecto eclipse al otro.

D

El verdadero escándalo de la cruz

1. Jesús tenía que morir

(La última observación empuja a hacer una advertencia importante, que sirve prácticamente para todo cuanto llevamos dicho y habremos de decir. Hablar, respecto de Dios, de «poder» o de «no poder» sería una pretensión desmedida, casi blasfema, si no se entiende bien la intención. La teología razona sobre los *hechos* para *entenderlos*: cuando habla de *necesidades*, lo hace siempre partiendo de esos hechos, y es muy consciente de que ellos descansan siempre sobre la *libertad* de Dios, que supera toda nuestra lógica y, por supuesto, toda pretensión por nuestra parte de ponerle normas *a priori*.

Las alusiones que aquí se hagan al «poder» o al «no poder» de Dios son, pues, muy especiales: suponiendo lo que Dios quiso *ya*, tratan de entenderlo y de buscar la lógica que de hecho tiene; buscan, en definitiva, una necesidad —si no, la teología carecería de *logos*, de coherencia—, pero una necesidad querida por Dios. En la jerga teológica, podríamos decir que se trata de una «necesidad económica», es decir, referente a la actuación histórica [gobierno = *oikonomía*] de Dios en el mundo).

Jesús, pues, por ser auténticamente hombre, llevaba la muerte física inscrita en su biología, del mismo modo que llevaba la necesidad de comer o la capacidad de sufrimiento. La muerte es un hecho mayor que configura decisivamente toda la existencia y confiere forma definitiva a todo proyecto humano: lo que el hombre es o ha sido no se puede saber definitivamente hasta que su afrontamiento de la muerte revela sus actitudes y capacidades más profundas. Hay toda una dimensión fundamental del ser humano que da la razón a la definición del hombre dada por Heidegger: «ser para la muerte»⁸⁴. Si Jesús de Nazaret no hubiera hecho la experiencia de la muerte, ¿cómo iba a ser verdaderamente hombre? Y, por lo mismo, ¿cómo iba a estar «vencida» —como dice el Nuevo Testamento— la muerte? En consecuencia, ¿cómo sería capaz el hombre de afrontar con sentido, sin caer en la desesperación o en el escepticismo, algo tan radical e implacablemente inevitable?

Lo que sucede es que «tener que morir» no equivale, sin más, a «tener que morir *en la cruz*». Jesús pudo haber muerto de viejo o en cualquier otro punto de su trayectoria vital, una vez asegurado el cumplimiento de su misión (antes —a causa de un accidente en la infancia, por ejemplo— no parece «posible»: que el designio de Dios sea máximamente respetuoso con las leyes de la historia no excluye su dominio definitivo, en orden a asegurar el plan de salvación). Si murió precisamente asesinado, violentamente eliminado en la plenitud de su vida, traicionado y escarnecido, eso es algo que ya no pertenece a la «necesidad» de la encarnación. El *modo de la muerte* pide una explicación concreta en las conductas humanas y en las causalidades de la historia.

2. La cruz, producto terrible del pecado del hombre

La «exaltación de la cruz» ha causado, a este respecto, un grave daño, porque es fruto de una teologización apresurada: la cruz como algo «querido» por Dios, sin tener en

cuenta que este «querer» divino significa tan sólo su libre asunción de los hechos provocados por la libertad del hombre, pasando por encima de un previo y decidido «no querer» mal alguno para su Hijo.

Dios no quería la cruz: ¿cómo iba a querer semejante desventura e ignominia para su Hijo «bien amado» (Mt 3,17; 12,18; 17,5; Mc 1,11; Lc 1,35)? Y tampoco Jesús la quiso: «Padre mío, si es posible, que se aleje de mí este trago...» (Mt 26,39; Mc 14,31; Lc 22,42). La cruz —y la teología actual lo subraya cada vez con mayor insistencia— es un producto terrible del pecado, si la miramos desde la perspectiva del hombre; y es manifestación del amor llevado hasta las últimas consecuencias, si la miramos desde la perspectiva de Cristo. Ése es el doble significado de la afirmación paulina: «Cristo murió por nuestros pecados» (1 Cor 15,3).

Jesús murió porque el hombre es malo y no tolera la defensa del pobre, ni el desvelamiento de la hipocresía, ni la denuncia de la injusticia, ni la ruptura de las convenciones y privilegios sociales o religiosos. Jesús murió porque era bueno y no pactó ni se cansó, sino que se puso del lado de los oprimidos, sin retroceder ante las consecuencias; porque fue fiel a su misión, dándose sin reservas, sin guardar nada para sí, ni siquiera lo más valioso: su propia vida, su ilusión de ver coronada su obra. Jesús «muere, en verdad, a manos de los hombres, de todos: porque los hombres matamos. Y muere en nombre de ellos, por amor a ellos» (J.I. González Faus⁸⁵).

Si perdemos esto de vista, la muerte de Jesús se convierte en un frío y abstracto fantasma teológico sin sentido. Peor aún: corremos el riesgo de sustituir el verdadero «escándalo de la cruz» por un escándalo artificial, que hace incomprensible el amor de Dios, al introducirlo en las categorías «comerciales» y «burguesas» del rescate y la satisfacción. En cambio, vista en su crudo realismo, la muerte en la cruz aparece como el índice supremo del amor

de Jesús y del amor del Padre y abre ante nosotros su ejemplaridad inagotable y su capacidad de redención.

Jesús no muere asesinado en la cruz para satisfacer un principio abstracto: pensar eso es la mejor manera de hacer que «pierda su eficacia la cruz de Cristo» (1 Cor 1,17). Muere por el choque concreto y real con los límites implacables de la realidad, con la fuerza del mal y del pecado. Muere condenado, no por un puro capricho o por una absoluta y descarnada maldad: los que le hicieron matar tenían motivos muy serios para hacerlo. *Mors tua, vita mea* («tu muerte es mi vida»): tal podría ser el resumen; para los escribas, los fariseos y los ancianos, Jesús rompía todos sus esquemas religiosos y ponía en entredicho un sistema social que estaba profundamente sacralizado y que les confería a ellos su propia identidad (y, de paso, sus privilegios sociales): «antes que perezca la nación entera, conviene que uno muera por el pueblo» (Jn 11,50).

Posiblemente resulte exagerada la opinión de W. Pan-nenberg, que afirma que a Jesús no tenían más remedio que condenarlo por blasfemo y que, en definitiva, lo condenaron *con razón*, según la Ley⁸⁶. Pero que el autor de una de las grandes cristologías modernas sostenga esto hace ver el realismo tremendo de la muerte de Jesús. Por su parte, Pilato, aunque a regañadientes, lo condena porque comprometía su carrera política, «el pan de sus hijos», pues podía ocasionarle —al menos así lo pensaba él— un grave problema de orden público.

3. La cruz, índice supremo del amor de Dios

Jesús muere, pues, condenado por la religión y por la política, como tantos profetas de ayer y de hoy; como, en cierto modo, todo el que lucha, de verdad y sin compromisos, por el amor, la paz y la justicia.

Jesús vive hasta el extremo el fracaso constitutivo de la historia de dolor de la humanidad: luchar por crear el

bien y ver, sin embargo, cómo el mal sigue proliferando; darse con todo el amor a los demás y sentirse, no obstante, desconocido, malentendido y, a veces, aplastado por aquellos mismos a quienes se ama. Si, con todo, Jesús persevera hasta el final, ése es el sello de su amor, ésa es la cifra de su salvación; gracias a Él, el hombre puede asumir en esperanza ese fracaso constitutivo de la historia y entregarse al amor, a pesar de toda la incomprensión e ingratitud.

¿Y qué hace el Padre, a todo esto? Tengo que empezar confesando abiertamente que —aunque pueda comprender su sentido a cierto nivel— no me gustan expresiones como la de que Dios *abandonó* a Jesús. Es verdad que el grito pavoroso de la cruz está ahí: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34); pero ese grito no indica un desinterés por parte del Padre, sino sólo una manifestación más —quizá la más terrible— del «silencio de Dios» en el sentido ya explicado: hecha la creación, Dios respeta —aun a costa de su propio Hijo— su legalidad intrínseca, para que pueda llegar a ser lo que es, lo que está inscrito en sus más íntimas posibilidades. La sigue con apasionado interés, pero por eso mismo no la anula substituyéndola; como el padre auténtico que acompaña en la vida a su hijo, pero sin coartar su iniciativa ni anular su personalidad.

Como decíamos al hablar del sufrimiento, Dios sufre —de un modo que no podemos entender, pero también con mucha más realidad de la que podemos imaginar— con su Hijo; su corazón se desangra con Él en la cruz. Pero no puede librarlo: tiene que dejar que se realice y «se consuma». Sólo puede acompañarlo desde el fondo, sufriendo porque el Hijo, aplastado por el dolor y el fracaso, apenas puede sentir su compañía y su íntimo aliento. Aunque de algún modo sí lo siente o, al menos, lo *presiente*; por eso, a pesar de todo, Jesús no muere desesperado: en la punta decisiva de su libertad, en el extremo más hondo

de su corazón, permanece la confianza inquebrantable: «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46).

No cabe mejor explicación para la actitud del Padre, por consiguiente, que la que aparece en la misma Biblia: «Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único» (Jn 3,16). Es decir, que el obvio y sobrecogedor amor del Hijo, que se da por nosotros «hasta el fin», de ningún modo está en contraposición con una pretendida actitud justiciera del Padre. Todo lo contrario: ese amor es el puro reflejo, la fidelísima expresión del amor del Padre por nosotros. Únicamente por eso, porque nos quiere salvar, consiente en el inmenso dolor de tolerar la muerte de su Hijo. No se trata sólo, por tanto, de que Dios entre en la historia con la única intención de salvar al hombre —nunca de oprimirlo—, sino que lo hace con tal decisión y apasionamiento que ni siquiera retrocede ante la posibilidad más terrible y extrema: la de resultar herido en el mismísimo centro de su ser, en su corazón de Padre.

Puede que a alguien le resulte extraño este lenguaje humanizado, antropomórfico, para hablar de Dios. Pero la teología actual comprende cada vez más claramente la necesidad y hasta la mayor exactitud, en definitiva, del «lenguaje narrativo» para expresarse a ciertos niveles. Un lenguaje que no se debe tomar a la letra, pero que, bien entendido, «evoca» en nosotros la imagen justa y precisa de Dios y nos hace vislumbrar, aunque sea «en espejo y enigma» (1 Cor 13,12), su más honda verdad.

La suya y la nuestra. Porque es así, en concreto, viendo lo que pasa en el Hijo, como nosotros podemos intuir el sentido y la certeza de nuestra salvación. Dios está con nosotros, aunque no lo veamos, aunque no pueda sustituir inmediatamente la comprensión del amigo o el bisturí del médico, aunque tenga que dejarnos hundir en el dolor y, al fin, en la muerte. Ese es el precio imborrable de la finitud. Pero, desde que Jesús lo ha pagado, desde que sabemos que el consentirlo no implica desamor por parte de Dios, estamos seguros de que también ese precio

está redimido. Verdaderamente, Jesús penetró en nuestro dolor para salvarlo y se apropió lo más terrible de nuestra condición, con el único fin de darnos poder y ayudarnos a asumirla.

Y todo esto, no de palabra ni como mera doctrina, sino vivido en la propia carne y en el propio espíritu: vivido para nosotros, es decir, haciendo posible que también nosotros podamos vivirlo sin que nos aplaste ni elimine la segura esperanza de nuestra realización y nuestra felicidad definitivas. La pregunta gloriosa de Pablo emerge siempre con más fuerza: «¿Quién podrá separarnos de ese amor de Cristo? ¿Dificultades, angustias, persecuciones, hambre, desnudez, peligros, espada...?» (Rm 8,35).

Sin la cruz sería muy difícil convencer al hombre del amor de Dios, y más aún de su apasionado interés por salvarnos. Pero desde ella siempre será posible decirle al hombre que la suya (su cruz) tiene un sentido, y que la última palabra es «*salvación*». El enfermo, el maltratado, el pobre; el condenado, el calumniado, el incomprendido; el excomulgado, el acusado de blasfemia o de rebeldía; el que no acaba de ver el fruto de su trabajo y de su ilusión; el que recibe incompreensión, abandono u odio por su entrega; el que es encarcelado, torturado o linchado por cuerpos especiales...: todos ellos tienen en la cruz de Cristo una fuerza que actúa desde el fondo del ser y del coraje, aunque no se note; desde allí les llega una palabra viva, que conserva su sentido y su capacidad de ánimo y de convocatoria, a pesar de todas las deformaciones, de todas las ideologías, de todos los secuestros, de todos los ocultamientos de la historia.

4. Jesús, el «proletario absoluto»

Lo que acabamos de decir bastaría para «justificar» la pasión de Jesús. El valor psicológico y moral de su dolor, vivido en la entrega y la confianza, pertenece a las viven-

cias más entrañables de la humanidad; sólo por eso cabría ya hablar de una «feliz culpa».

Pero conviene ahondar aún más, hasta llegar a lo que podríamos llamar la «valencia real-metafísica» de la existencia sufriente de Cristo. El título de este apartado pretende sugerirlo, aludiendo —como ya habrá advertido el lector— a una de las más hondas y humanas intuiciones de Karl Marx. (Con lo cual, además, se consiguen dos objetivos: en primer lugar, reconocer una deuda, pues fue leyendo las reflexiones de Marx sobre el papel del proletariado como descubrí la trascendencia de este punto; y, en segundo lugar, retrotraer la intuición marxiana a sus orígenes bíblicos, donde indudablemente tiene su alimento —consciente o inconsciente: poco importa).

Para empezar, hay que advertir que no se trata ahora de insistir tanto en los sufrimientos de Cristo cuanto en el género global de vida que los enmarca y, en definitiva, los origina. Jesús fue pobre: el símbolo de la cueva donde nace y el vestido —único bien material que le quedaba— sorteado al pie de la cruz delimitan una existencia de absoluto desprendimiento: «el Hijo del Hombre no tiene dónde reclinar la cabeza» (Mt 8,20; Lc 9,58). Y el Evangelio deja bien claro que no es cuestión de «ascetismo» —al contrario que el Bautista, el Hijo del Hombre «come y bebe» (Mt 11,19; Lc 7,34)—, sino de voluntaria y activa identificación con la suerte de los pobres; no es cuestión de casualidad, sino de decisión estricta y coherente. Si —como ya queda dicho— algo tiene de original la proclamación de Jesús, es su universalismo sin excepción, su radical oposición a excluir de la gracia del Reino a determinados grupos de personas. De ahí sus «comidas con los pecadores», su defensa de las prostitutas, su predicación a los pobres... Y como, en la proclamación de Jesús, sus palabras no son más que la explicación de su vida, de ahí que asumiera para sí una existencia pobre, marginada. Era el único modo verdadero de proclamar un evangelio *realmente* universal y de salvar *realmente* a todos.

Intentemos aclararlo algo más. El hombre es un ser menesteroso. Todo le es poco y todo le parece poco. Tiende ansiosamente a acaparar, a convertir todo objeto en posesión, y toda posesión en privilegio. Es decir, tiende a estratificar la sociedad creando centros, grupos o modos de vida privilegiados, *a costa* —necesariamente— de los demás. El hombre rompe la universalidad del hombre, y todo resulta ya desigual: la comida, el dinero, el poder, el saber... *no pueden* ya ser universales; todo está o acaba estando *siempre* acaparado. El mismo ser-hombre queda dividido en categorías, castas, clases...

En estas circunstancias, la universalidad decrece a medida que se va subiendo en la escala social. Un ejemplo vulgar: si me dirijo a gente con un nivel de vida desahogado, no puedo pensar en todos los hombres, sino en la pequeña o media burguesía; si me dirijo a gente que cuenta sus ingresos por millones, tengo que reducir aún más el círculo, limitándolo al número relativamente pequeño de la gran burguesía; si me dirijo a gente que ingresa miles de millones, el círculo se cierra alrededor del pequeño núcleo de las grandes familias financieras. Y al revés: cuanto más reducido es el nivel de ingresos de la gente a la que me dirijo, más aumenta ésta en número: en el límite, si no exijo nada, podré encontrarme con todos los hombres. La universalidad está en la pobreza.

Es lo que Marx afirma del proletariado como clase social, que posee carácter universal por su sufrimiento universal, que no tiene más «título» que el de ser «humano»; por eso la liberación del proletariado aparece como la «liberación de todas las demás esferas de la sociedad».

Pero dejemos ahora la cuestión sociológica de si una clase social puede acumular en sí la universal negatividad de la sociedad; en cualquier caso, el diagnóstico es certero a nivel moral y de principio y, desde luego, nos vale para comprender la universalidad de Jesús de Nazaret, la única

universalidad que es posible *dentro de la historia*: la del sufrimiento, la de no tener nada, la de darlo absolutamente todo. Jesús, sí, es ciertamente el total, el universal, el absoluto «proletario», y por eso pudo identificarse con todos los hombres y salvarnos a todos.

Que no se trata de una metáfora artificiosa, lo demuestra explícitamente la tradición bíblica. Desde el comienzo, la comunidad cristiana reconoce en Jesús la realización plena de la figura del *Siervo de Yahvéh*, que acumula hasta tal punto la negatividad humana que, «desfigurado, no parecía hombre ni tenía aspecto humano» (Is 52;14); y por eso mismo pudo salvar a todos: «nuestro castigo saludable cayó sobre él, sus cicatrices nos curaron» (Is 53,5).

*
**

«...en la formación de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil; de una clase que es la disolución de todas: de una esfera que posee un carácter universal, debido a sus sufrimientos universales, y que no reclama para sí ningún derecho especial, porque no se comete contra ella ningún daño especial, sino el daño puro y simple; que no puede invocar ya un título histórico, sino sólo su título humano; que no se encuentra en ninguna índole de antítesis unilateral con las consecuencias, sino en una antítesis total con las premisas del Estado (...); de una esfera, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que es, en una palabra, la pérdida total del hombre y que, por tanto, sólo puede ganarse a sí misma mediante la recuperación total del hombre. Esta disolución de la sociedad como clase especial es el proletariado»

K. MARX, *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, en (K. Marx - F. Engels), *Sobre la religión*, Salamanca 1974, p. 105.

«Mirad, mi siervo tendrá éxito,
subirá y crecerá mucho.
Como muchos se espantaron de él,
porque, desfigurado, no parecía hombre
ni tenía aspecto humano (...).
Creció en su presencia como brote,
como raíz en tierra árida, sin figura, sin belleza.

Lo vimos sin aspecto atrayente,
despreciado y evitado de los hombres,
como un hombre de dolores
acostumbrado a sufrimientos,
ante el cual se ocultan los rostros,
despreciado y desestimado.

Él soportó nuestros sufrimientos
y aguantó nuestros dolores;
nosotros lo estimamos leproso,
herido de Dios y humillado;
pero él fue traspasado por nuestras rebeliones,
triturado por nuestros crímenes.

Nuestro castigo saludable cayó sobre él,
sus cicatrices nos curaron.

Todos errábamos como ovejas,
cada uno siguiendo su camino,
y el Señor cargó sobre él
todos nuestros crímenes.

Maltratado, se humillaba y no abría la boca:
como cordero llevado al matadero,
como oveja ante el esquilador,
enmudecía y no abría la boca.

Sin defensa, sin justicia, se lo llevaron,
¿quién meditó en su destino?

Lo arrancaron de la tierra de los vivos,
por los pecados de mi pueblo lo hirieron»

ISAÍAS 52,13-14; 53,1- 8.

*
**

Pablo, aunque en una perspectiva diferente —quería explicar la dialéctica humillación-exaltación de Cristo—,

elaboró reflexivamente esta idea. Tal es el significado hon-
do del tema de la *kénosis* (Flp 2,5-11), palabra griega que
significa «vaciamiento»: Jesús se vació totalmente de sí
mismo, de su «condición divina» (que lo situaría en un
puesto único), y tomó la «condición de esclavo», que,
situándolo en el último peldaño de la escala humana, le
permitió ser «simple hombre» en toda la universalidad; y
por eso nos salvó. (Pablo sigue aquí otra línea: por eso
fue exaltado, constituido Señor; pero ya sabemos que ésa
es precisamente también nuestra salvación).

La teología actual⁸⁷, al llamar a Jesús «el hombre para
los demás», expresa una intuición certera: el que se da
totalmente, el que no toma nada para sí, el que se uni-
versaliza del único modo posible en la tierra: dándose *todo*
a todos.

Si muchas de las consideraciones sobre este arduo y
profundo tema hubieran tenido en cuenta este aspecto,
seguramente se habrían evitado muchas discusiones inú-
tiles. Y si el tema del sufrimiento y del sacrificio se hubiera
enfocado en esta perspectiva, se habrían desvanecido cier-
tas tentaciones de «dolorismo» y habría aparecido, en cam-
bio, la honda seriedad del trabajo por la justicia, de la
lucha contra la pobreza, de la búsqueda de la verdadera
unidad.

En todo caso, el sufrimiento de Jesús resulta así com-
prendido en su verdadera perspectiva: no como fruto de la
casualidad ciega ni como precio a pagar a un Dios airado,
sino como el verdadero rostro del amor universal, que
quiere llegar a todos y que por eso se sitúa en el punto
más bajo: «a los pies» de la humanidad (cf. Jn 13,5-14).
De este modo consigue la única —aunque real y verda-
dera— universalidad que es posible conseguir en la his-
toria: la del sufrimiento, la de la gran —y también única—
«internacional de los humillados y ofendidos».

Esta misma universalidad es la que entrega a su Iglesia en el mandamiento del amor y la que incluso conservará para siempre, durante toda la eternidad —el Resucitado conserva las señales de su pasión (cf. Jn 20,27 y Ap 5,6-9.12)—. Sólo que, después de la muerte, roto ya el velo de la carne, el Resucitado recibe, en favor de la Iglesia y de la humanidad, la universalización perfecta, que le permite identificarse no sólo negativamente, sino también positivamente con todos los hombres. Tal es uno de los significados fundamentales de la resurrección.

E

Resucitado para nuestra salvación (Rm 4,25)

Resulta sorprendente que esta frase, en la que se resume quizá la quintaesencia del proceso salvador, haya permanecido durante siglos oculta a los ojos de la teología. La resurrección tenía algo de «final feliz» que se sale ya de la dinámica decisiva del film. Era utilizada apologéticamente, y se reconocía de palabra su grandeza; pero, a la hora de la verdad, carecía casi por completo de eficacia teológica.

Gracias a Dios, las cosas han cambiado. La teología actual, en una auténtica catarata de estudios, trata de comprender y «realizar» el sentido hondo de esta frase paulina. Frase que no es más que el contrapunto positivo de aquella otra, más tajante aún, si cabe: «si Cristo no ha resucitado, vuestra fe es ilusoria» (1 Cor 15,17). Nosotros vamos a intentar tomar lo indispensable para alimentar la marcha de nuestra reflexión.

La resurrección le pone fin a todo, pero también lo inicia todo. Los evangelios empiezan por la infancia (Mt, Lc) o por el inicio de la predicación (Mc, Jn fuera del prólogo); pero, en realidad, están escritos desde el final, desde la resurrección: son la vida del Resucitado. Y es que en ésta se abre el significado de todo lo anterior, porque ella es el *telos*, es decir, el fin que, desde el comienzo,

está animando todo el proceso. La resurrección es la palabra decisiva e irrevocable sobre Jesús.

Si Jesús de Nazaret no hubiera resucitado, habría quedado reducido a ser uno de tantos personajes —trágicos y sublimes, grandes o miserables— que se estrellaron, con toda su buena voluntad, contra el frío muro de la historia. Habría sido un fracasado, un hombre bueno al que trituraron los implacables mecanismos de los que mandaban, al que aplastó el peso ciego de las estructuras... Y cuanto llevamos dicho de su salvación para nosotros se tornaría pura utopía: un sueño soñado en la tierra de ninguna parte.

Pero no: Jesús ha resucitado, y todo se hace en Él único y diferente. Dios reivindica al condenado por blasfemo, y los pobres vuelven a ver vivo y triunfante a aquel a quien los poderosos aplastaron. Jesús tenía razón. En la tierra, en nuestra tierra concreta, es posible vivir salvados a pesar de todo; sintiendo que se acabó el miedo, porque ha quedado rota la fuerza del pecado; siendo libres, a pesar de la fuerza del dinero de los poderosos; entregándose al amor, a la paz y a la justicia, aun siendo conscientes de su inevitable precariedad; confiando en Dios y viviendo en el calor y la seguridad de su amor de padre, pese a su silencio, a su «abandono», a su respeto por los mecanismos de la naturaleza y de la historia...

Todo esto —y mucho más, claro está— nos dice la resurrección de Cristo, aunque no resulte demasiado fácil interpretar su idioma, tanto respecto del mismo Cristo —¿cómo podemos concebir al Resucitado?— como respecto de su significado para nosotros —¿qué repercusión tiene la resurrección en nuestra vida real?

1. Cristo resucitado, «cuerpo espiritual»

Cristo resucitado es un misterio para nuestra capacidad comprensiva, puesto que, por definición, está fuera de nuestro marco espacio-temporal de referencia. Nada más

equivocado —ni más corriente, por desgracia— que concebir la resurrección como la «reanimación» de un cadáver: un muerto que «vuelve» a la vida. Tal es el caso de Lázaro en la narración joánica. El uso de una palabra común produce aquí un engaño fatal. Lázaro, sí, vuelve a la vida como quien despierta de un largo sueño; pero, en el fondo, todo sigue igual para él: se trata únicamente de un paréntesis, de un aplazamiento. Por eso, todo sigue siendo lo mismo, y tendrá incluso que morir como todos.

El caso de Jesús es completamente diferente. Cristo «ya no muere» (Rm 6,9), porque no «vuelve» a esta vida, sino que «entra en su gloria» (Lc 24,26). Por el amor sin reservas, por la entrega absoluta, rompió en su carne el poder del pecado, eliminando la misma atadura de la finitud. Es el Señor, el *Kyrios*, a quien todo está sometido y que a nada ni a nadie se somete: pasó el tiempo de ser «esclavo»; ahora Dios «lo levantó sobre todo» (Flp 2,7-9).

Pablo trata de expresarlo recurriendo a una denominación paradójica: Cristo resucitado es un «cuerpo espiritual» (1 Cor 15,44). *Cuerpo*, para indicar que no renuncia a su humanidad, sino que sigue siendo el de siempre, uno de nosotros, Jesús de Nazaret; pero *espiritual*, porque ya pasó la puerta y rompió el límite: su cuerpo está totalmente traspasado por la divinidad, es pura transparencia espiritual, libertad absoluta, presencia ilimitada.

El asunto se entiende mejor a partir de la antropología bíblica, para la cual el cuerpo no es lo opuesto al alma, sino la totalidad del hombre en cuanto lugar de su presencia, de su expresión y de su capacidad de comunicación. Que el cuerpo de Cristo sea espiritual significa, pues, que su presencia a sí mismo, a los demás y a Dios es ya la misma del Espíritu: libre de las limitaciones del tiempo y del espacio, elimina el cerco cerrado de la individualidad.

Como de modo magnífico e irreplicable explican las «Cartas de la Cautividad», Jesús es el «pléroma», la *ple-*

nitud: el cosmos tiene en Él su consistencia (Col 1,17); la historia, su clave (Col 1,27); la Iglesia, su cabeza (Col 1,18; Ef 1,22). De ahí la insistencia de Pablo en hacernos sentir que Cristo no es ya algo frente a nosotros, fuera de nosotros, sino que nos penetra a cada uno y nos funde a todos en comunidad: somos «en Cristo», según la fórmula constantemente repetida.

*
**

«Por lo tanto, Jesucristo no sólo está en relación con el universo en su totalidad actual y futura, sino también en relación personal con cada uno de los creyentes. Pero entonces, ¿en qué puede consistir la presencia en nosotros de un ser que ya no es de este mundo y que, sin embargo, lo cerca por todas partes? De estos dos aspectos, individual y colectivo, el intérprete corre a menudo el riesgo de identificar uno con detrimento del otro, ya objetivando la imagen de Cristo individual puesto a su lado, ya disolviendo su persona en una especie de magma pancrístico. Sus afirmaciones dependen, en gran parte, de presupuestos de orden filosófico y dogmático; aquí tan sólo quisiéramos plantear el problema de la relación de Cristo, de persona a persona. ¿Al hablar de Jesucristo, me dirijo a un tú?»

Con Pablo respondo primero a esta pregunta con una confesión personal, que se inspira en sus propias palabras. Yo también me siento en relación con el Cristo viviente como con alguien distinto de mí, del que dependo por entero, sin el cual el vivir ya no es vivir, y con el cual todo se vuelve amor. Y, sin embargo, me parece que he exorcizado la imaginación que representa al Resucitado como un Jesús que sobrevive. En efecto, Cristo ya no es simplemente un individuo numéricamente distinto de los otros; está también en relación particular y exclusiva con todos los hombres de todos los tiempos. Silenciar esta presencia efectiva en la humanidad universal equivale a mutilar a Jesucristo. El Jesús prepascual consiste, pues, en mantener a la vez la relación con una persona única

y manifestar su presencia en todos los tiempos y en todos los seres»

X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y Mensaje Pascual*, Salamanca 1973, pp. 322-323.

*
**

El límite de la profundización en la propia experiencia es: «vivo yo, pero ya no vivo yo: es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20). Y el límite del progreso en la comunicación es: «ya no hay más judío ni griego, siervo ni libre, varón ni hembra, dado que vosotros hacéis todos uno con Cristo Jesús» (Gal 3,28).

Así pues, Cristo resucitado es individualidad viva, original, que toma la iniciativa; pero es individualidad liberada, no presa de sus propios límites, que lo penetra todo y puede identificarse con todo. Es un tú irrepetible, a quien se puede hablar y amar; pero es también un tú que nos sale al encuentro en cualquier otro tú, en cualquier otra realidad.

Las narraciones evangélicas, a su modo más simbólico e imaginativo, ya habían dicho lo mismo. El Resucitado «aparece», «se deja ver» (*ofze*, en griego); para Él no hay puertas ni ventanas; no hay distancias, pues lo mismo se deja ver en Galilea que en Jerusalén. Es decir, se muestra como Señor soberano sobre todas las leyes del cuerpo y del mundo. De ahí la extrañeza de los discípulos, que «no lo conocen» de entrada: ni María (Jn 20,14), ni los de Emaús (Lc 24,17), ni los Doce en el lago (Jn 21,4).

Por eso, vistas al trasluz de su intención, esas narraciones remiten a una experiencia única y original: a la certeza de que Jesús está vivo y presente, de que ha sido constituido en poder, de que es para siempre «el Señor».

Al mismo tiempo, esas mismas narraciones muestran un cuidado exquisito en hacer ver que el Señor es, a pesar de todo, el mismo Jesús de siempre: que se le reconoce por su voz («¡María!»: Jn 20,16) o por el gesto de «partir

el pan» (Lc 24,31), que hace reconocer sus llagas (Jn 20,27), que mantiene su delicadeza exquisita con los Apóstoles preparándoles unos peces asados en la playa y comiendo con ellos (Jn 21,9)...

Ahora podemos comprender que el paulino «cuerpo espiritual» no es cuerpo disminuido, sino todo lo contrario: puede hacer y expresar todo lo que es capaz de hacer y expresar un cuerpo normal, pero sin estar sometido a ninguna de sus servidumbres. Debido al espesor de su materialidad, nuestro cuerpo expresa, pero también oculta fatalmente: todos sabemos del sufrimiento del equívoco, incluso en los asuntos más íntimos, urgentes o elevados; el de Cristo, en cambio, es ya plena transparencia. Nuestro cuerpo es presencia y calor de intimidad, pero una presencia fatalmente limitada y una intimidad siempre amenazada por el equívoco o el egoísmo; el de Cristo, por el contrario, es presencia plena, intimidad que integra, multiplica y potencia: cuando se da a alguien, está creando apertura y comunión con los demás, con todos.

2. Cristo resucitado, «utopía realizada»

Por eso decíamos que Cristo resucitado es para nosotros misterio que no podemos abarcar (aunque de él siempre podemos vivir). Debemos recurrir a muchos modos de expresarlo, tratando de intuir lo que sugieren las diversas y convergentes referencias.

Cristo como «*universal concreto*» resulta especialmente significativo para quien, pasando por encima de su abstracción, sea capaz de presentir la gran riqueza de significado que insinúa esta expresión hegeliana. Nada de lo que en ternura, humanidad y concreción fue y supuso Jesús de Nazaret se perdió, sino que pervive en la concreción individual del Resucitado. Pero todo ello está ahora «infinetizado», no atado a ningún tiempo ni lugar, no manipulable por ningún grupo o ideología.

Cristo como «*hombre nuevo*», o incluso «hombre genérico» (según la aproximación certeramente desarrollada por J.I. González Faus⁸⁸), tiene fuertes resonancias en nuestra sensibilidad moderna. Alude a esa aspiración en que la individualidad deja de ser egoísta para hacerse comunitaria, y en que la realización propia deja de ser privada, posesiva, individualista, para hacerse social, compartida, universal. Señala la realización de ese profundo deseo de que la propia esencia se haga una con la esencia de la realidad, según la vieja y honda intuición del Romanticismo, o se identifique con todos los demás hombres: «un yo que es un nosotros, y un nosotros que es un yo», según la expresión genial de Hegel.

Cristo como «*prolepsis del ésjaton*», es decir, como anticipación del fin absoluto —tal como lo resalta W. Pannenberg⁸⁹—, es de una gran sugestividad histórica, porque en un tiempo como el nuestro, tenso hacia el futuro, ayuda a ver cómo en el Resucitado se realiza el sentido total de la historia, orientando definitivamente la acción del hombre y dinamizándola hacia adelante.

Cristo como el «*nuevo ser*» tiene hondas resonancias bíblicas y, como demostró Paul Tillich⁹⁰, posee también una gran capacidad de interpelar a nuestra sensibilidad actual. Él es el «hombre esencial», no roto por ninguna de las tremendas alienaciones de la existencia, sino plenamente reconciliado consigo mismo, con los hombres, con el mundo y con Dios. Para Él pasó ya lo viejo, y vive instalado para siempre en la novedad sin sombras y sin fisuras de la reconciliada comunión total.

Ya sabemos que Pablo recurrió expresamente al símbolo, llamando a Cristo el «segundo Adán». El Resucitado, sí, responde por fin al glorioso designio de Dios sobre el hombre. Él es el hombre universal, «obediente», es decir, plenamente identificado con Dios y, por tanto, portador de la salvación (cf. Rm 5,19). Él es «Espíritu vivificante» (1 Cor 15,45), es decir, comunión plena, «carne olvidada

de sí misma», según la magnífica expresión de san Ireneo⁹¹; generosidad total, fuente de vida y de gracia, entrega desbordante (cf. Rm 5,9.10.15.17: «mucho más»).

Cristo como «*utopía realizada*»⁹² —conforme reza, siguiendo a bastantes autores, nuestro título— puede insinuar de algún modo todos esos elementos. En el Resucitado se realizan, al fin, las más secretas y ambiciosas aspiraciones del hombre, desde la perfección soñada de los mitos primigenios hasta los más elaborados proyectos de la filosofía social. La síntesis y recapitulación de todo, la comunión sin trabas ni fronteras, el amor universalmente realizable, la vida que, de una vez, vence a la muerte... Por eso es *utopía*: por un lado, concreción de la más alta perfección presentida; por otro, no situado en el espacio (*u-topos* = no lugar) ni en el tiempo.

Pero, mientras la isla de Moro es el lugar de ninguna parte, por estar hecha únicamente de la materia irreal de los sueños y de la imaginación, el Resucitado es «*u-topos*» por todo lo contrario. Su realidad es tan plena y desbordante que ya no puede ser abarcada por las medidas esencialmente limitadas de la historia: «os conviene que yo me vaya» (Jn 16,7). Fue preciso que la muerte rompiera la cáscara de la finitud y destruyera la «carne» que estaba bajo la ley de la *hamartía* (2 Cor 5,21: «lo hizo pecado»), permitiendo así la máxima culminación posible del amor dentro de la historia (Jn 13,1: «hasta el fin»). Sólo entonces pudo Jesús pasar «al otro lado» y convertirse en el Cristo, en el Señor.

Y ahora se comprenderá mejor la ya indicada insistencia de las narraciones evangélicas en la realidad del Resucitado, que «se aparece» y se impone incluso a quien, como Tomás, se resiste a creer; en su identidad, que hace «reconocer» en el Señor glorioso al Jesús humanísimo y servicial. Por eso la utopía de Jesús en la Escritura carece de la más mínima contaminación de irrealidad: sin lugar concreto, los desborda todos, al estar en todas partes; no

visible, porque es el «pléroma», la plenitud desbordante que lo llena todo: el cielo, la tierra y el abismo (Flp 2,10); no acaparable por ningún grupo histórico (cfr. Jn 20,17: «suéltame»), porque estará con todos «hasta el fin del mundo» (Mt 28,20).

Este último rasgo nos remite a nuestra intención fundamental. La Escritura, como tantas veces se ha repetido, no se interesa por la resurrección como por un fenómeno «objetivo», interesante por insólito y extraordinario. La resurrección interesa porque es *pro nobis*, «para nosotros»: «resucitado para nuestra salvación». Por eso el Resucitado nos «da el Espíritu», es decir, nos une íntima y definitivamente a su destino: vivimos con su vida y estamos resucitados con su resurrección.

Verdaderamente, la salvación es total, y el horizonte del hombre aparece liberado de todos los límites y tropiezos, pues el mismo insuperable «último enemigo, la muerte», quedó para siempre vencido (cf. 1 Cor 15,26).

Pero ahora conviene ver, ya más en concreto, qué significa la resurrección de Cristo para nosotros.

F Resucitados en Cristo

«Resucitados en Cristo». Esta frase, que resume nuestra salvación, constituye una idea central en Pablo, el cual fundamenta en ella tanto la moral como la esperanza cristiana. Pero ¿qué significa concretamente?

1. Esperanza versus «opio» y «utopía»

Que la respuesta no es fácil lo indican ya las reacciones en la comunidad de Corinto. Los «entusiastas» construyeron en seguida —y hasta parecían vivirla— una *ideología* de la resurrección: el cristiano ya está resucitado por Cristo y *del mismo modo* que Cristo; por consiguiente, ni el esfuerzo ni la paciente espera tienen ya sentido: todo está ya hecho y conseguido; como resucitado, el cristiano no necesita ya trabajar ni someterse a normas ni practicar la solidaridad y la obediencia... Otros, por el contrario, no creen en la resurrección: les parece imposible, y limitan su esperanza a esta vida. Curiosamente —o no tan curiosamente—, las consecuencias son las mismas: pérdida del sentido específico del cristianismo, desinterés por el hermano, abandono de la historia...

Contra los últimos, la Primera Carta a los Corintios insiste en la realidad fundamental de la resurrección; contra los primeros, la Segunda Carta a los Corintios subraya el

papel decisivo del servicio y la permanencia irrenunciable de la ley humilde de la cruz.

Polémicas pasadas, ciertamente; pero problemas presentes. La novedad incomprensible de la resurrección sigue interrogándonos, y las respuestas siguen con su tendencia a polarizarse lejos del centro cristiano.

En una de sus aportaciones más fecundas, la reciente teología acaba de mostrar la inoperancia *efectiva* de la escatología «tradicional» en la vida cristiana. No se negaba la resurrección, pero sí se la encerraba cuidadosamente en el más allá; y el resultado venía a ser el mismo: la realidad permanecía intocada por lo que debería ser su más eficaz revulsivo. Y, en el otro extremo, ciertas actualizaciones de la fuerza salvadora del Resucitado aparecen secretamente cargadas en la cuenta —quizá sin formularlo claramente ni para sí mismas— de un inminente paraíso terrestre, y circunscribiendo a esta vida, en todo caso, la esperanza cristiana.

Que esto suceda bajo la forma de un «sano escepticismo» respecto de la vida futura —en reacción contra tantos escapismos píos y con la intención de espolear el interés de los cristianos por la causa de los pobres y oprimidos— debería alertarnos y hacernos reflexionar a todos; debería hacernos volver nuevamente a Pablo para escuchar aquello de que, «si la esperanza que tenemos en Cristo es sólo para esta vida, somos los más desgraciados de los hombres» (1 Cor 15,19); aunque luego debemos igualmente aferrarnos a su conclusión: «Por consiguiente, queridos hermanos, estad firmes e incommovibles, trabajando cada vez más por el Señor, sabiendo que vuestras fatigas como cristianos no son inútiles» (1 Cor 15,58).

En la precisa dialéctica de los dos extremos acontece la salvación cristiana. De lo contrario, acaban por convertirse el uno en el otro, por paradójico que parezca. La esperanza intramundana puede ser, en el fondo, el «en-

tusiasmo» de Corinto secularizado, una especie de «*theologia gloriae* inmanente», como certeramente dice González Faus del marxismo⁹³: la salvación se realiza plenamente en la historia; la plenitud total es ya posible en el más acá; no es preciso morir para resucitar... Por su parte, la esperanza ultramundana puede ser la sutil negativa de la esperanza de la resurrección: remite más allá toda exigencia; la salvación todavía no opera aquí; todo puede quedar como está... Es decir —leyendo al revés, con la realísima y tristísima gramática que nos enseña la misma historia «cristiana»—, la resurrección se convierte en un futuro abstracto e irreal, para, en su nombre, negar la salvación presente y real: se confiesa con los labios, pero se niega con la vida.

Ni opio ni utopía, pues; la palabra justa es *esperanza*. Esperanza que vive segura, que se siente salvada a pesar de todo —«esperanza contra toda esperanza» (Rm 14,18)—, pero que sabe también que no le toca a ella tomar con la mano el fruto definitivo de su aspiración, pues «esperanza de lo que se ve ya no es esperanza», sino visión, que supone descornado ya el velo del fin (Rm 8,24).

La teología actual, que, con el descubrimiento magnífico de la eficacia ya presente de lo escatológico, pudo al principio correr el riesgo de descuidar este último aspecto, ha logrado, en conjunto, un equilibrio fundamental. Es muy consciente de que la resurrección está influyendo eficazmente en nuestra vida concreta; pero sabe que la plenitud, la manifestación definitiva de «lo que somos» (1 Jn 3,2), supone la irrenunciable asunción de la cruz de la historia, la certeza de que el dolor de la opresión y la tristeza de la finitud seguirán mientras haya hombres sobre la tierra. Dos títulos de Jürgen Moltmann⁹⁴, vanguardia sensible de esta problemática en la teología, indican perfectamente el proceso de esta toma de conciencia: a la *Teología de la Esperanza*, de corte más bien optimista y con posibilidades de equívoco triunfalista, le ha seguido

El Dios crucificado, que balancea con toda justeza la situación, haciendo ver que la resurrección es siempre la resurrección del Crucificado, del mismo modo que el Crucificado lo es de cara a la resurrección.

2. La salvación en la historia como identidad con el destino de Jesús

He ahí la salvación cristiana. No niega el sufrimiento, ni en el presente ni en el futuro de la historia: eso sería negar la realidad, creando una salvación ilusoria e «increíble», o bien equivaldría a remitirse al futuro incontrolable —«mundo feliz» tecnológico o «sociedad perfecta» sin tensiones ni necesidades insatisfechas—, abriendo la puerta a la decepción segura o al probable totalitarismo. Pero es capaz de asumir el sufrimiento, porque sabe que éste tiene ya cortada la raíz de su poder, por estar ya vencido y envuelto en la fuerza superior de una salvación operante.

Esto puede parecer abstracto. No obstante, bien mirado, es lo más real y concreto que tenemos, pues, por suerte, no se nos remite a ningún alambicado modelo teórico, sino a un ejemplo vivo: Jesús de Nazaret.

El modelo no se sitúa en la sabiduría sutil u oculta, en la *gnosis* de unos pocos iniciados, sino en la «lógica del encuentro» (O. González de Cardedal⁹⁵) o en la fuerza del «seguimiento»⁹⁶ (D. Bonhöffer), accesible a todos, principalmente a los «pequeños» (Mt 11,25).

A veces la teología puede dar la impresión de perderse en sutiles dialécticas sobre la efectividad de la salvación. El envío del Espíritu, la presencia viva del Resucitado, el comienzo de la escatología... son factores reales y verdaderos, decisivos incluso. Pero podrían ocultar el centro claro y decisivo de donde nacen: estar salvados consiste, en definitiva, en poder vivir en la tierra el mismo destino que vivió Jesús de Nazaret. (Eso quería significar todo lo que llevamos dicho acerca de la redención). Él vivió, murió y resucitó —en nuestra carne y para nosotros— una exis-

tencia salvada: sin la constricción del egoísmo, del pecado y de la muerte, libre para el amor, fundada en la esperanza... Recibir el Espíritu, ser Cuerpo vivo de Cristo, pertenecer ya al Reino... significa, justamente, estar capacitados para vivir, morir y resucitar como Jesús. Si su vida se nos aparece de verdad como una vida salvada, entonces comprenderemos lo que es la salvación cristiana; si no se nos aparece así, es que aún no «hemos visto» a Jesús, aún no lo «conocemos» (cf. Jn 14,9), aún no tenemos fe.

La salvación es humilde y realista: no niega la realidad ni suprime voluntarísticamente el sufrimiento de la historia. Pero la fe —es decir, el apoyarse confiadamente en la promesa del Padre, verificada en el Hijo y continuamente atestiguada en el Espíritu— cambia radicalmente la perspectiva y permite integrarlo todo en la seguridad definitiva del Amor salvador.

Aquí nos reencontramos con cuanto se ha dicho a propósito del problema del mal y de cómo éste queda enmarcado y superado en un más amplio proyecto de salvación. No se nos suprime el dolor, ni se nos ahorra la tentación, ni se nos libra de la muerte, pues nada de eso se le perdonó a Jesús. Y, con todo, se nos dice que somos «santos», que estamos salvados, que «ninguna condena pesa sobre nosotros» (Rm 8,1). No se nos promete triunfo alguno sobre la tierra, sino que más bien se nos echa por delante el irremediable fracaso de la cruz; se nos pide la «comida con los pecadores», la identificación con la causa de los pobres, la entrega —sin límites y sin posibilidades de éxito definitivo— al trabajo por la paz, el amor y la justicia... Y, con todo, se nos llama «bienaventurados», y el más pequeño de los cristianos es considerado superior al más grande entre los hombres (Mt 11,11).

Quizá radique ahí la característica más típica de la salvación cristiana: la máxima grandeza, entregada a la mayor humildad; la máxima utopía, empeñada en vivir en el más modesto realismo. Por eso no caben aquí ni la

soberbia ni el fanatismo, que aparecen precisamente cuando no se soportan esa paciencia y esa humildad, como demostró Dostoievski en su genial *Leyenda del Gran Inquisidor*⁹⁷. La salvación cristiana permanece oscura, enterrada en la ambigüedad de la historia, y por eso es verdadera; permanece gratuita e inmerecida, como don y promesa, y por eso es segura; permanece impotente y desvalida frente a la fuerza, sometida a la ley de la cruz, y por eso es eficaz.

Verdaderamente, aquí «patina» toda nuestra sabiduría humana. Pero en Jesús de Nazaret la salvación sigue siempre visible o, por lo menos, puede ser intuida y presentida, llamando sin intermisión a la esperanza. Su resurrección es el símbolo máximo, en cuanto que hace visible y patente el sentido y la realidad de lo que estaba presente en cada uno de sus gestos y enseñanzas y en el conjunto de su vida. Porque la resurrección no fue algo extrínseco a su existencia terrena, sino algo que salió de dentro de ella misma, como una flor nueva y maravillosa, ciertamente, e indeducible por nuestra lógica, pero alimentada, al fin y al cabo, por la misma savia de amor, confianza y entrega de que estaba hecha la planta de su vida. Por eso, desde la fe pascual comprendemos que la vida de Jesús fue ya, en realidad, un «ir resucitando» (W. Kasper⁹⁸).

Exactamente lo que, gracias a Él, nos sucede a nosotros. Pues, a la luz de Cristo Jesús y en la fuerza de su gracia, la experiencia cristiana auténtica, sin negar para nada el peso de la historia ni la tristeza de la finitud, se reconoce salvada y resucitada, más allá de toda amenaza y cargada de una esperanza incommovible.

3. Confianza versus angustia

Por eso hay —debería haber— un talante cristiano de vivir la vida: ese talante, que sorprendemos aún en Jesús mediante la lectura del Evangelio, marcado por la experiencia

del *Abba*, es decir, de una confianza sin límites en Dios-Padre. Confianza que no es en absoluto infantil, pues afronta la vida con originalísima y serena libertad, pero que sí conserva toda la ternura de la infancia. Experiencia contagiosa, puesto que todos estamos invitados a decir *Padre* y a entregarnos absolutamente a su confianza: «hasta los pelos de vuestra cabeza están contados...» (Mt 10,30; Lc 12,7).

Verdaderamente, los cristianos deberíamos tener «cara de redimidos». Porque lo estamos: resucitados en Cristo, «hijos en el Hijo». Cuanto decíamos de la dialéctica *indicativo-imperativo* tiene en estas últimas consideraciones su fundamentación y puede encontrar en ellas su expansión. Como resucitados ya en la raíz de nuestro ser, deberíamos dejarnos llevar por esa fuerza —oscura, pero fuerte y perseverante— que nos empuja hacia adelante, hacia «la madurez del adulto, el desarrollo pleno de Cristo» (Ef 4,13).

Hay un punto en que esto se manifiesta con singular efectividad: la *oración cristiana* de petición. La alabanza y la acción de gracias son más claras y evidentes. El cristiano es invitado a orar continuamente; a no cansarse de pedir, sino incluso a «cansar a Dios», si es preciso (cf. Lc 11,8-9). Y, por otra parte, se le hace notar que sobran las palabras, porque «vuestro Padre sabe lo que os hace falta, antes de que se lo pidáis» (Mt 6,8). ¿Qué significa esto? No resulta imposible de captar, y Pablo nos ayuda a situarnos en la justa perspectiva.

Es claro que Dios nos conoce hasta la más recóndita intimidad y nos quiere más que nosotros a nosotros mismos. Desde luego, no necesitamos «convencerlo»: ni para excitar su compasión ni para provocar su generosidad. Desde siempre estamos envueltos en su amor, que no busca sino dárseos y ayudarnos («cuando éramos aún pecadores...»: Rm 5,8). Pero, si no precisamos convencer a Dios, ¿a quién intentamos entonces «convencer» con nuestras

peticiones? Queda una sola respuesta posible: en el fondo, a nosotros mismos.

Esta respuesta parecerá extraña únicamente a quien no tenga siquiera un mínimo de experiencia de la oración (y conste que en este terreno nadie tiene mucho de que presumir...). A poco que una oración ahonde cristianamente, va abandonando, casi sin darse cuenta, las «peticiones», para centrarse en la única y verdadera petición: «Señor, que yo me abra a tu voluntad, a tu gracia, a tu salvación». Y las peticiones concretas se convierten, más que nada, en medio para ir precisando aquellos puntos o dimensiones de nuestra existencia en que esa apertura ha de realizarse en concreto. Pedir por el amigo enfermo equivale, ante todo, a pedir por nuestra disponibilidad para acompañarlo y ayudarlo, por nuestra apertura a la llamada divina del amor. Pedir por la justicia en el mundo no significa postular que vengan ángeles del cielo a hacer la distribución de los bienes de la tierra, sino pedir que todos nos abramos a la dinámica de amor y entrega que la salvación de Cristo ha instaurado en el fondo de nuestros corazones.

Evidentemente, la oración a Dios es algo muy profundo, y no vamos a intentar que toda ella se agote en esto: hay una dimensión de libertad y de concreta relación de Dios con el hombre que se impone respetar en su misterio. Pero, precisamente por eso, no debemos remitirnos a ella para «forzar a Dios», sino para abrirnos aún más a la penetración de su voluntad, dejando que a través de nuestra subjetividad pase su influjo: un influjo hondo y de alcance inconmensurable, tan amplio como la misma solidaridad humana. En esta perspectiva aparece muy clara la importancia de la oración en común y, sobre todo, de la oración de la entera comunidad eclesial, que ofrece la ocasión de la apertura social a Dios introduciendo en la comunidad, e incluso en el mundo entero, puntos de inserción «histórica» del influjo transformador de la gracia salvadora.

Lo que esto significa se entiende mejor partiendo de la dimensión, última y misteriosa, que de la oración nos descubre Pablo: «Pero, además, precisamente el Espíritu acude en auxilio de nuestra debilidad: nosotros no sabemos a ciencia cierta lo que debemos pedir, pero el Espíritu en persona intercede por nosotros con gemidos callados; y aquel que escruta el corazón conoce la intención del Espíritu, porque éste intercede por el pueblo santo como Dios quiere» (Rm 8,26-27).

Aquí, sí, se nos revela en paradójica profundidad el sentido definitivo de la oración cristiana. Ahora podemos comprender que, cuando los grandes orantes afirman que la oración es, ante todo, silencio, no incurren en una exageración piadosa, sino que abren su más profunda verdad. Y se nos abre también un aspecto fundamental de nuestro realísimo «estar salvados» en Cristo.

*
**

«Pero, en cuanto 'sobrenaturalidad', la soledad tiene la forma de la inhabitación del Espíritu Santo en lo más íntimo del yo de la creatura, de manera que todos sus pensamientos y deseos se nutren del más hondo material divino, y el Yo, en cuanto conjunto, se hace permeable a las ondas de vida divina que lo atraviesan (...).

Pero esa inhabitación del Espíritu de Dios, floreciendo en la experiencia, no se puede describir precisamente como una experiencia de ser habitado; lo cual es imposible, porque el Dios infinito no puede ser contenido en el Yo finito como en un alojamiento que lo abarque, sino al contrario: como el ensanchamiento de la persona finita, que vuelve a nacer como persona infinita, en cuanto se transparenta su casa limitada, pero no solamente como si las paredes se hicieran de cristal, y el paisaje y las estrellas se incorporaran al mundo del que vive dentro, sino entrando, en vez del cristal, la ola viviente, inundando, transparente, a través de lo transparente. Si en quien no sabe rezar (quizá porque Dios es para él de-

masiado grande, demasiado remoto, demasiado próximo) el Espíritu prorrumpe en el clamor de ¡Abba, Padre!, esta palabra, que no es una palabra audible, sino quizá sólo una llamada palabra del ser, resuena desde un lugar que no se puede describir ni como situado fuera del alma ni dentro. Interior íntimo meo ('Más dentro que lo más dentro de mí')»

H.U. VON BALTHASAR, *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 1966, pp. 243-244.

*
**

La salvación, como decíamos, nos transforma y nos penetra; está dentro de nosotros, abriendo la posibilidad de identificarnos con el destino de Cristo. Ahora vemos que no se trata de un estar pasivo, sino de un dinámico tender a nuestra transformación, que respeta la libertad —por eso no nos fuerza—, pero que busca activamente realizarse a través de ella. Espera justamente que abramos la puerta de nuestro deseo, que nos hagamos disponibles, que acojamos: ése es el sentido fundamental de la oración. El Espíritu reza en nosotros, es decir, a través de nuestro estar perdidos en la búsqueda del sentido, a través de nuestro «no saber rezar», a través de nuestras resistencias a las llamadas de la generosidad, a través de nuestra impotencia...: a través de todo eso, el Espíritu está rezando en nosotros. El que sí sabe pedir «como Dios quiere» está ya intercediendo por nosotros: falta únicamente que nos abramos, que reconozcamos «nuestra debilidad»; en una palabra, que oremos.

Las palabras que acabamos de comentar las escribe Pablo en un contexto de gloriosa y absoluta confianza. Y a ella busca convocar a sus oyentes. Porque se apoya en una experiencia fundamental: estamos salvados en Cristo —así comienza el capítulo—, y nada «podrá separarnos de ese amor de Dios manifestado por Cristo Jesús, Señor nuestro». Paul Tillich lo tematiza diciendo: *estamos aceptados*⁹⁹.

Eso es, en definitiva, la salvación: saber que, a pesar de todo —incluso de nosotros mismos—, estamos aceptados por un amor que nos precede y nos envuelve. Nada hay que pueda ya matar en un cristiano «el coraje de existir»¹⁰⁰. «Resucitados en Cristo» tiene idéntico significado: fin de la muerte y de la angustia producida por la impotencia del pecado, confianza del que se sabe acogido para siempre: «Mirad: no recibisteis un espíritu que os haga esclavos y os vuelva al temor; recibisteis un espíritu que os hace hijos y que nos permite gritar: ¡Abba! ¡Padre!» (Rm 8,15). La confianza sin límites es el fruto, porque, «si Dios está a favor nuestro, ¿quién podrá estar en contra?» (Rm 8,31).

Por eso, el talante cristiano auténtico busca expresión en la confianza, en la libertad, en la apertura. Ya sabemos que, por desgracia, eso no es siempre *lo que es*, pero sí *lo que debe ser*, lo que exige el dinamismo profundo de una humanidad resucitada que «oatea impaciente aguardando a que se revele lo que es ser hijos de Dios» (Rm 8,16). Por eso, cuando la teología descubre esta fibra del cristianismo, como en la reciente «Teología de la Esperanza», encuentra un eco inesperado y despierta ilusiones que parecían dormidas para siempre.

Y no se trata tan sólo de un proceso psicológico: la angustia encoge —a eso alude la misma etimología de la palabra— o, en todo caso, hace agresivo; mientras que la confianza abre al mundo y al futuro. Hay algo aún más profundo: el dinamismo de una novedad que entra en la historia con un carácter tan radical que obliga a Pablo a hablar de una «nueva creación» (2 Cor 5,17; Gal 6,15), de un «hombre nuevo» (Col 3,10; Ef 4,24) que no tiene nada de estático, porque «se renueva de día en día» (2 Cor 4,16).

Verdaderamente, da pena ver cuán aplastada de rutina, cuán chata de imaginación tenemos los cristianos tan explosiva y radical novedad. Novedad que, en sí, carece

de límite, pues por delante —y por dentro— se le abre el inagotable «futuro del Resucitado», sin más limitaciones que las intrínsecas fronteras de la historia...

El contraste da pena, decimos; pero invita también a la esperanza. Porque la fe profunda presiente y como que palpa siempre, bajo las negaciones —a veces terribles— del tiempo, el soterrado caminar de la gracia; y la esperanza descubre, más allá del «eclipse de Dios»¹⁰¹, auroras siempre posibles y siempre nuevas. El «terror de la historia»¹⁰² (M. Eliade) no es abolido, pero sí puede ser leído en la esperanza como «parto» de una nueva creación (Rm 8,22). El «concepto de la angustia» (S. Kierkegaard¹⁰³) no es negado, pero sí es «superado de sobra» (Rm 8,37) en la certeza del amor. La «oscuridad de la fe» sigue siempre presente, pero bajo ella resulta posible para los ojos iluminados descubrir la gloria de la resurrección:

«Y nosotros, que llevamos todos la cara descubierta y reflejamos la gloria del Señor, nos vamos transformando en su imagen con resplandor creciente; tal es el influjo del Espíritu del Señor» (2 Cor 3,18).

G

Dios todo en todos

Las últimas consideraciones nos remiten hacia el fin, hacia la meta de la esperanza. Porque la esperanza, secreta pero firmemente animada por la plenitud de la salvación, se sabe camino, y camino más grande incluso que nuestros sueños más atrevidos. Ahora, por fin, nuestro discurso llega a su principio, el que Dios quiere de verdad para el hombre: su salvación, su realización plena, su felicidad total.

Quizá por eso deberíamos callar ya... Pero, si es verdad que «de lo que no se puede hablar, es mejor callar» (L. Wittgenstein¹⁰⁴), también lo es que la inefabilidad del misterio cristiano es inefabilidad *para nosotros*. Y eso significa que no debemos presumir de comprenderla, pero sí debemos apropiárnosla, acariciarla, hacerla nuestra en la medida de lo posible, para caldear con su calor el camino de nuestra vida.

¿Qué son el cielo, la gloria, la salvación plena...? No lo sabemos..., pero sí que lo sabemos: en la forma del anhelo, en el contorno del sueño, en la figura del presentimiento...

Y la revelación tampoco nos deja completamente a oscuras: en medio del incierto tanteo de nuestra esperanza, nos ofrece frases como relámpagos, imágenes como faros que marcan el camino. El capítulo 21 del Apocalipsis, por

ejemplo: el cielo nuevo y la nueva tierra (v. 1); Dios en persona habitando en ellos (v. 3), enjugando las lágrimas de todos los ojos (v. 4), alfa y omega que todo lo envuelve (v. 6), padre (v. 7); la ciudad santa, hecha a la medida del sueño, brillante como una ilusión (vv. 9-21); la comunión sin mediaciones, pues Dios mismo es el templo y la luz que baña e ilumina (v. 23)... O las repetidas alusiones de Pablo: lo irrepentible (2 Cor 12,4), lo incomparable (Rm 8,18), el cara a cara, fin de todo enigma (1 Cor 13,12), que relativiza todo lo anterior hasta convertirlo en pura peregrinación de desterrado (2 Cor 5,6-8).

Pero no vale la pena seguir por este camino. Mejor limitarse a la sobriedad de la estructura fundamental: novedad absoluta, pero injertada en la carne de nuestra vida; don gratuito, pero respeto personalizante; ruptura gloriosa de todo límite, pero desde el corazón mismo de la finitud: «Venid, benditos de mi Padre; heredad el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo» (Mt 25,34)..., pero «*porque* tuve hambre, y...» (Mt 25,35).

Todo debe inscribirse en esta precisa dialéctica, y entonces todo resulta poco y todo se hace legítimo. Karl Rahner, hablando de la comunión de Dios con el cristiano en la vida de la gracia, llega a decir que se trata de un misterio tan grande como el de la Trinidad¹⁰⁵. En realidad se identifica con él, ya que equivale a la inserción del hombre en el misterio mismo de la vida y del amor infinito. Pues la gloria es la explosión sin velos de todo eso: «hijos de Dios lo somos ya, aunque todavía no se ve lo que vamos a ser; pero sabemos que, cuando Jesús se manifieste y lo veamos como es, seremos como Él» (1 Jn 3,2).

Como modelo imaginativo, Jesús mismo nos ofreció el del *banquete*, la imagen mayor de la reconciliación plena: la realidad material como disfrute y mediación transparente para la comunión personal; aún más visible, quizás, en el banquete transformado en *Eucaristía*: Cristo, síntesis suprema de la realidad material y personal, como media-

ción activa, transparente y generosa del amor sin límite, donde todos pueden realizarse en el amor mutuo, en la comprensión, en el compartir fraterno e igualitario. A quien tenga la experiencia de una eucaristía auténticamente vivida, quizá se le ofrezca aquí la imagen más perfecta de la gloria: extrapolando sin reservas un encuentro sin posibilidad de equívoco, una comunión sin sombra de egoísmo, un goce comunitario de realidad inexhaustible; y todo ello «en Cristo», es decir, traspasados por el Espíritu y sabiéndose plenamente aceptados por el Padre, que ha acogido sin reservas su ofrecimiento.

No estamos poetizando, sino en pleno comentario de la expresa palabra reveladora: «¡Cuánto he deseado cenar con vosotros esta Pascua antes de mi pasión! Porque os digo que nunca más la comeré hasta que tenga su cumplimiento en el Reino de Dios» (Lc 22,15-16). «Os digo que desde ahora no beberé más de este fruto de la vid hasta que llegue el día en que lo beba con vosotros, pero nuevo, en el Reino de mi Padre» (Mt 26,29).

Como modelo vivo, *Él mismo, resucitado*, constituye la máxima expresión. Cuanto de Él queda dicho como «utopía realizada» vale para nosotros. Pues Jesús no tiene nada de solitario, sino que todo en Él sucede «para los demás». Por eso es «primogénito» (Rm 8,29), «primer fruto de los que duermen» (1 Cor 15,20). Karl Barth ha acuñado una frase significativa: «Cristo resucitado es futuro para sí mismo»¹⁰⁶. Esto significa que, en su realidad plenísima, Cristo es, con todo, espera constitutiva y esencial; espera de que en todos nosotros se realice también lo que en Él ya ha tenido lugar. Eso será la salvación de la gloria: humanidad resucitada, que significa humanidad auténtica, integral, pero libre de todo estorbo individualista; «caro rutila»¹⁰⁷, «caro oblita de sui»¹⁰⁸ (Ireneo); es decir, «carne transparente»: libre ya de todo impedimento expresivo y de la tremenda ambigüedad que lastra de tristeza toda comunión humana; y «carne olvidada de sí misma»:

libre de egoísmo, que afirma a los demás en toda afirmación de sí misma, que comparte en todo poseer, que es toda para todos —máxima y supremamente pura aspiración del hombre— en su ser ella misma.

Formulándolo de un modo un tanto más abstracto, habría que decir que la salvación es —por fin— la ruptura del límite, la «infinitezación» de la creatura, el fin de la más fontal y terrible tristeza: la de la finitud. El misterio al que, citando a Rahner, aludíamos anteriormente; la magnificencia que siempre presintió y trató de expresar la patristica griega: la *zeiosis*, la «divinización» del hombre; lo que Pablo había dicho concentrada y magníficamente: «Dios todo en todos» (1 Cor 15,25). Entonces no ofreceré duda lo que hoy constituye nuestro velo y nuestro tormento: si Dios creó al hombre, fue única y exclusivamente para esto: para transformarlo con su gloria, para llenarlo con su felicidad, para sumergirlo en el mar sin fondo de su gozo y de su amor.

*
**

«Entonces la redención no podrá significar otra cosa que el hecho de que esta vida vivida queda redimida, no liberada de esta vida (...)

La vida finita resulta eternizada en cuanto finita. Mas no mediante una prosecución infinita (no existe una inmortalidad del alma), sino mediante la participación en la vida propia de Dios. En su vida estará segura también la nuestra. En este sentido, la fórmula más breve de la esperanza de la resurrección la constituye la proposición 'Dios es mi Más-allá'. Él lo hará bien: y precisamente lo que éramos. Nuestra persona será entonces nuestra historia manifiesta (...).

Todos estarán reunidos en Dios como han sido. En Dios, que es la vida. No se puede tratar, por lo tanto, de una colección de museo. El pasado salvado es más que el pasado; es pasado en el presente de Dios; es pasado hecho presente y —digamos la palabra— glorificado por

el mismo Dios. Ahora bien, un pasado en el presente del Dios vivo no puede, en modo alguno, ser un pasado muerto. Será más bien historia hablante, historia hecha elocuente por Dios y delante de Él. Entonces nos haremos manifiestos en lo que éramos sin que ni los otros ni nosotros lo supiéramos. Desvelaremos entonces qué y quiénes éramos»

E. JÜNGEL, *Morte*, Brescia 1972, pp. 170- 171.

*
**

Quizá sea éste el momento de retomar una dificultad que, en cierto modo, quedó pendiente en el capítulo anterior y que afecta de lleno a la idea que quisiera aclarar este libro. Dios —decíamos (decimos)— no sólo no quiere para el hombre la dificultad, el dolor, el pecado, el mal, sino que ni siquiera puede evitarlos: son el precio necesario de la existencia de la creatura finita. Ahora surge la pregunta: si, con todo, al fin es posible eliminar todo eso, como acabamos de ver, ¿por qué no ya al principio? Lo que Dios hace en la gloria, ¿no pudo haberlo hecho ya en la creación inicial, ahorrándole al hombre la terrible historia de su sufrimiento?

La respuesta ha quedado ya indicada: no, no pudo ser, porque ello equivaldría a anular a la creatura. Creo que ahora resulta más fácil de comprender. Precisamente por la grandeza inmensa de la salvación, que exige esa dialéctica esencial que descubríamos al principio de este apartado: novedad radical, pero en la continuidad de la vida. Si la inmensa grandeza de la gloria, su inaudita novedad, se le diera sin más al hombre, éste quedaría totalmente anulado: no sería él.

La misteriosa grandeza de la «divinización», el indecible misterio de la «infinitización», es algo que no podemos comprender. Pero al menos nos damos cuenta de que esa exaltación al límite se realiza prolongando y pleniificando lo que el hombre ya era en cierto modo, lo que

se había esforzado por ser en la oscuridad de la fe, en el salto de la esperanza. Por eso nadie se salva a la fuerza, y por eso existe la tremenda posibilidad de la «no salvación». Así podemos comprender la identidad del hombre salvado, *podemos esperarnos a nosotros mismos* salvados en el Señor; eternamente asombrados por una felicidad del «todo en todos», pero preservando la conciencia maravillosa del «cara a cara».

Ahora aparece con toda nitidez la grandeza del respeto de Dios por su criatura: una salvación puramente regalada, que no fuese —como la cristiana— prolongación de lo mejor que el hombre es en sí mismo, sería la máxima alienación. Cierto que es «gratuita», que consiste en una especie de extrapolación infinita, de una grandeza que nunca podríamos soñar; pero es extrapolación del «dato real» de nuestra existencia; es «don», pero un don que recibo yo y que realiza el corazón mismo de aquello que yo buscaba en lo mejor y más hondo de mí...

*
**

*«Tal es el misterio de la libertad del hombre,
dice Dios,
y de mi comportamiento con él y con su libertad.
Si lo sostengo demasiado, ya no es libre,
y si no lo sostengo bastante, cae.
Si lo sostengo demasiado, expongo su libertad,
y si no lo sostengo bastante, expongo su salvación:
dos bienes, en cierto sentido, casi igualmente preciosos.
Porque esta salvación tiene un precio infinito.
Pero ¿qué sería una salvación que no fuese libre?»*

... ..

*«Una salvación que no fuese libre,
que no fuese, que no viniese de un hombre libre,
ya no nos diría nada.
¿Qué sería?
¿Qué querría decir?»*

¿Qué interés presentaría una tal salvación?
 Una dicha de esclavos, una salvación de esclavos,
 una dicha servil...:
 ¿es que queréis que eso me interese?
 ¿Le gusta a alguien ser amado por esclavos...?
 Cuando se ha conocido una vez lo que es
 ser amado libremente,
 las sumisiones carecen totalmente de atractivo.
 Cuando se ha conocido lo que es
 ser amado por hombres libres,
 los servilismos de los esclavos ya no dicen nada...»

Ch. PÉGUY, *Le mystère des Saints Innocents*, en
Oeuvres poétiques complètes, Paris 1941, pp. 353- 354.

*
 **

Igualmente claro aparece el infantilismo de las concepciones del «cielo» como un «premio»: aquí trabajo, sufro, acumulo méritos... para que después me den la paga de lo que he ganado. (Y paralelamente infantil es la concepción del infierno como «castigo» por los deméritos aquí contraídos). Eso equivale a pensar en un sujeto que recibe algo exterior a él. No: el cielo es salvarse, es decir, vivirse a sí mismo realizado en el amor y en el gozo del encuentro infinito con Dios que se nos da y que, dándonosnos, nos entrega a nosotros mismos, nos afirma en nuestra identidad; una identidad que no es ya límite o barrera, sino comunión total sin sombras y sin fronteras.

Las palabras se nos antojan pobres y menesterosas. Con todo, intuimos que la dureza de la historia era el tributo inevitable que lacera con toda verdad el corazón de Dios, pero que valía la pena: si Él se decidió a hacer la tremenda apuesta de nuestra existencia, fue porque en su Hijo estaba dispuesto a jugarse entero por nosotros y con nosotros. Él iba a darnos los signos máximos para la confianza en el camino; signos que van más allá, mucho más allá de lo que nosotros llegamos a ver, que llegan a «todos los hombres» (1 Tm 2,4) y que se realizan incluso allí donde

nosotros no llegamos a verlos... o vemos acaso lo contrario: «Señor, ¿cuándo te vimos con hambre...?» (Mt 25,37). Verdaderamente, a pesar de todo, tenemos derecho a creer que «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16) y que todo es «muy bueno» en la creación (Gn 1,31); que la última palabra, la decisiva, la única que en definitiva merece ser pronunciada, es «gracias», aunque esta palabra ya no pueda ser dicha ingenuamente, aunque tenga que ser mediada por la dura prueba de la existencia:

«¡Desgraciado de mí! ¿Quién me libraré de este ser mío, instrumento de muerte? Pero ¡cuántas gracias le doy a Dios por Jesucristo Señor nuestro!» (Rm 7,24-25).

Notas

1. J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, en *Obras Completas*, V, Madrid 1964, pp. 381-409.
2. P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, pp. 40-44.
3. F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, en *Obras Completas* III, Buenos Aires 1961, p. 484 (ed. K. Schlechta, II, 603).
4. E. FROMM, *El arte de amar*, Buenos Aires 1970, pp. 63-67. P.L. BERGER, *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovering of Supernatural*, New York 1970 (trad. cast.: *Rumor de ángeles*, Barcelona 1975).
5. «Para que yo creyese en su Redentor, tendrían que cantar otras canciones, y sus discípulos tendrían que parecer más redimidos» (F. NIETZSCHE, *Así hablo Zaratustra*, en *Obras Completas* III, Buenos Aires 1961, p. 293 [ed. K. Schlechta, II, 350]).
6. G. GIRARDI (ed.), *El ateísmo contemporáneo*, Madrid 1971-1973; cita: IV, pp. 609-610.
7. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1967, pp. 392-394.
8. La idea de que el hombre está condenado a ser libre fue especialmente enfatizada por J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1948⁶⁸, p. 37.
9. «Pues el hombre está más enfermo, más incierto, es más variable, más inconsecuente que ningún otro animal; de esto no cabe duda: es el animal enfermo 'por excelencia'» (F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, en *Obras Completas* III, p. 655 [ed. K. Schlechta, III, 655]).
10. E. FROMM, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires 1958.

11. «La vida en sí misma es siempre naufragio» (J. ORTEGA Y GASSET, *Goethe desde dentro*, en *Obras Completas IV*, Madrid 1962, p. 397). «No creo que haya idea más adecuada de la vida que ésta del naufragio» (ID., *En el centenario de Hegel*, en *Obras Completas V*, Madrid 1964, p. 420).
12. Cf. una exposición sintética, pero detallada, en F. FERRÉ, *Language, Logic and God*, London-Glasgow 1961; D. ANTISERI, *Filosofía analítica e semántica del linguaggio religioso*, Brescia 1974³ (trad. cast.: *El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica*, Madrid 1975).
13. K. RAHNER, «Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo», en *Escritos de Teología VI*, Madrid 1967, pp. 271-292.
14. R. GARAUDY, *De l'anathème au dialogue*, Paris 1965³ 1965 (trad. cast.: *Del anatema al diálogo*, Barcelona 1971). Cf., sobre este aspecto, nuestro trabajo «Nota para un encuadramiento histórico de 'Cristianos por el Socialismo'»: *Pastoral Misionera 7/11* (1975) 602-619.
15. M. MACHOVEC, *Jesús para ateos*, Salamanca 1974.
16. P. TILICH, «El cristianismo y el encuentro entre las religiones universales», en *Teología de la Cultura y otros ensayos*, Buenos Aires 1974, pp. 163-176.
17. L. BOUYER, *La descomposición del catolicismo*, Barcelona 1970.
18. VAN DE POL, *Das Ende des konventionellen Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1967³.
19. E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo. Personalismo y Cristianismo*, Madrid 1976⁴.
20. M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Paris 1942.
21. J.-P. SARTRE, «L'enfer c'est les autres» (*Huis clos*, esc. V).
22. M. HEIDEGGER, «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1959², pp. 27-42; *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1958².
23. Cf. M. HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt 1967; Th.W. ADORNO - M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947 (trad. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, Buenos Aires 1971).
24. Cf. M. BUBER, principalmente en las obras recogidas en *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1965.
25. Cf. G. MARCEL, *Être et avoir*, Paris 1935.
26. «Si le decimos a una persona mayor: 'He visto una casa preciosa de ladrillo rosa, con geranios en las ventanas y palomas en el tejado', jamás llegarán a imaginarse cómo es esa casa. Es preciso decirles: 'He visto una casa que vale cien mil duros'. Entonces exclamarán entusiasmados: '¡Oh, qué preciosa es!'» (A. DE SAINT-EXUPÉRY, *El principito*, México 1968¹⁸, p. 16).
27. K. MARX, *Manuscritos. Economía y Filosofía*, Madrid 1969, p. 154.
28. J. MOUROUX, *Yo creo en Ti. Estructura personal de la fe*, Barcelona 1964.
29. A. BRUNNER, *Conocer y creer*, Madrid 1954.
30. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Einsiedeln 1961-1965.
31. E. DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca 1974.
32. J.A.T. ROBINSON, sobre todo en *Honest to God*, London 1963 (trad. cast.: *Sincero para con Dios*, Barcelona 1965), y *Exploration into God*, London 1967 (trad. cast.: *Exploración en el interior de Dios*, Barcelona 1969).
33. E. SCHILLEBEECKX, «Vivir en Dios. Vivir en el mundo», en *Revelación y Teología*, Salamanca 1968, pp. 107-244.
34. X. LÉON-DUFOUR, «Acción de Gracias», en *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona 1973, pp. 41-44.
35. H.U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963³.
36. Esta frase suele citarse inadecuadamente: «ama et fac quod vis»; la forma exacta es la aducida en el texto: cf. *In Ep. Joh. ad Parthos*, Tract. VII, 8 (PL 35,2033).
37. M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959.
38. J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *Dios es gratuito, pero no superfluo*, Madrid 1971.
39. Cf. D. BONHÖFFER, *El precio de la gracia*, Salamanca 1968², p. 17 (tit. orig.: *Nachfolge*, München 1967⁹).
40. La formulación clásica —y un tanto complicada— de este dilema es la de Epicuro: «O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero

no puede; o puede, pero no quiere quitarlo; o no puede ni quiere; o puede y quiere. Si quiere y no puede, es impotente; si puede y no quiere, no nos ama; si no quiere ni puede, no es el Dios bueno, y además es impotente; si puede y quiere —y esto es lo único que, como Dios, le cuadra—, ¿de dónde viene, entonces, el mal real y por qué no lo elimina?» (*Epicurus*, hersg. von O. Gigon, Zürich 1949, p. 80).

41. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1967, p. 420.

42. M. HEIDEGGER: «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?», sobre todo en la conclusión de *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt 1955⁷, y en *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953.

43. G.W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), especialmente nn. 20-29

44. I. KANT, *La religión dentro de los límites de la pura razón*, Madrid 1969, I parte.

45. J.-P. SARTRE, *Les mains sales*, Paris 1948.

46. ARISTÓTELES se acerca a dicha distinción: *Met.* V,4; X,22. TOMÁS DE AQUINO, especialmente en I. q.48; CG III, q.4-15: *De malo*.

47. B. WELTE, *Über das Böse. Eine theologische Untersuchung* («*Questiones Disputatae*», 6), Freiburg-Basel-Wien 1959, pp. 15-17.

48. M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Paris 1942.

49. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* III/3, Zürich 1950, pp. 327-422.

50. P. TILlich, *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*, en *Gesammelte Werke*, Bd. VI, Stuttgart 1963, pp. 42ss.

51. J. CALVIN, *Institutio religionis Christianae* 1.III, c. 23, n. 7.

52. El «absurdo», visibilizado en el «tormento de Sísifo», aparece sobre todo en A. CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, Paris 1942. La «náusea» y la «pasión inútil», sobre todo en J.-P. SARTRE, *La nausée*, Paris 1938, y *L'être et le néant*, Paris 1943, p. 708: «L'homme est une passion inutile».

53. A. AMOR RUIBAL, *Cuatro manuscritos inéditos*, Madrid 1964, pp. 385-389.

54. P. EVDOKIMOV, *L'amour fou de Dieu*, Paris 1973, pp. 11-39.

55. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca 1972, pp. 167-175.

56. *Ibid.*, pp. 331-342.

57. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg-Basel-Wien 1975, p. 157 (trad. cast.: *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1983²).

58. *Ibid.*, p. 178.

59. M. KÄLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (Leipzig 1896), München 1961, p. 60.

60. K. KITAMORI, *La teología del dolor de Dios*, Salamanca 1975.

61. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Salamanca 1975.

62. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus...* (cit.), pp. 127-128, 157-158, 237, 567. 569.

63. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento, I*, Salamanca 1974, pp. 236-237 t 180.

64. B. PASCAL, *Pensées*, éd. Brunswick, n. 277; cf. 278, 282, 283.

65. W. KERN, «Teodicea: Cosmodicea a través de Cristo», en *Mysterium Salutis* III/2, Madrid 1971, p. 595.

66. M. BUBER, *El eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre Religión y Filosofía*, Buenos Aires 1970.

67. H.U. VON BALTHASAR, *Ensayos Teológicos. I: Verbum Caro*, Madrid 1964, p. 113.

68. B. PASCAL, *op. cit.*, nn. 139, 142, 143, 166, 168-170, 469.

69. E. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg-Basel-Wien 1977, p. 819 (trad. cast.: *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*, Madrid 1983).

70. M. LUTERO, *De servo arbitrio*, WA 18.

71. G. VON RAD, *op. cit.*, pp. 167-175.

72. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. II: La symbolique du mal*, Paris 1960, p. 236: «Mais si nous ne pouvons plus vivre, selon la croyance originaire, les grandes sym-

boliques du sacré, nous pouvons, nous modernes, dans et par la critique, tendre vers une seconde naïveté».

73. K. RAHNER, «Protologie»: *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (1963) 835-837; «Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología», en *Mysterium Salutis* II/1, Madrid 1969, pp. 454-468, especialmente 465-468.

74. E. SHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe*, Salamanca 1973, p. 228.

75. *Ibid.*, p. 226.

76. Cf. exposición-reconstrucción en A. ORBE, *Estudios Valentinianos* IV, 607ss.

77. SAN ANSELMO, *Cur Deus homo?*, en *Obras Completas*, BAC, Madrid 1952, pp. 739-891.

78. Cf. M. LUTERO, WA 40/III, 732-737, J. MOLTMANN, *op. cit.*, p. 216.

79. Cf. IRENEO, *Adversus Haereses* III, 18,1; III, 19; GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio theologica* III, 19; ATANASIO, *De Incarnatione Verbi*, 54; AGUSTÍN, *Sermo* 128; etc.

80. El término aparece continuamente en IRENEO; cf. un texto especialmente significativo: «Cuando se encarnó y se hizo hombre, recapituló en sí mismo la larga serie de los hombres, dándoles la salvación como en resumen (en su carne), a fin de que pudiésemos recuperar en Jesucristo lo que habíamos perdido en Adán, a saber, la imagen y semejanza de Dios» (*Adversus Haereses* III, 18,1).

81. Cf. lugares en que aparece esta expresión, y su evolución, en A. GRILLMEIER, «Quod non assumptum - non redemptum»: *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (1963) 954-956.

82. El de la «angustia de la temporalidad» es un tema capital en la obra de M. HEIDEGGER *Sein und Zeit*, Tübingen 1953⁷ (1 Teil, 2 Abschnitt: «Dasein und Zeitlichkeit»).

83. M. ELIADE, «Poder y sacralidad en la historia de las religiones», en *Mitos, sueños y misterios*, Buenos Aires 1961, pp. 185-186; *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires-Barcelona 1968, pp. 141-163.

84. M. HEIDEGGER, *op. cit.* en nota 82.

85. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología* I, Madrid 1974, p. 138.

86. W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1974, pp. 310-319.

87. Sobre todo a partir de D. BONHÖFFER, *Widerstand und Ergebung*, München 1951 (trad. cast.: *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1969); posteriormente popularizaría la expresión J.A.T. ROBINSON, *Honest to God*, London 1963, pp. 64-83: «The Man for the Others».

88. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *op. cit.*, pp. 334-337.

89. W. PANNENBERG, *op. cit.*, pp. 67-142.

90. P. TILlich, *The New Being*, London 1964; *Systematische Theologie* II, 3, Stuttgart 1958³, pp. 129-150.

91. IRENEO, *Adversus Haereses* V, 9,2.

92. Entre los autores que más subrayan este aspecto de la «utopía realizada», están L. BOFF, *Jesús Cristo Libertador*, Petrópolis 1976, pp. 148-149 (trad. cast.: *Jesucristo el Liberador*, Santander 1981), y J.I. GONZÁLEZ FAUS, *op. cit.*, pp. 171-176.

93. Hace esta afirmación de una manera indirecta y, en cierto modo, hipotética —aduciendo en su favor a Moltmann— J.I. GONZÁLEZ FAUS, «Últimas cristologías»: *Actualidad Bibliográfica* 13/26 (1976) 317, n. 85.

94. J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969; *El Dios crucificado*, Salamanca 1975.

95. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, Madrid 1975, pp. 598-600 (remitiéndose a F. Ferré, *op. cit.* en nota 12, pp. 138-152).

96. Título alemán (*Nachfolge*) de la obra de D. BONHÖFFER *El precio de la gracia*, cit. en nota 39.

97. F. DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamásovi*, en *Obras Completas* III, Madrid 1961, pp. 204-218.

98. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1976, pp. 199-212 (la expresión «ir resucitando» no se encuentra literalmente: se la aplica J.I. GONZÁLEZ FAUS, «Últimas cristologías», *cit.*, p. 299).

99. Tema central en P. TILlich; cf., principalmente, *The Shaking of the Foundations*, New York 1948, pp. 155-165: «You are Accepted» (trad. cast.: *Se conmueven los cimientos de la Tierra*, Barcelona 1968).

100. P. TILlich, *The Courage to Be*, London-Glasgow 1952 (trad. cast.: *El coraje de existir*, Barcelona 1969²).

101. El «eclipse de Dios», ref. en nota 66.
102. El «terror de la historia», ref. en nota 83.
103. S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Madrid 1963⁶.
104. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-philosophicus*, 7 (como se sabe, es la última proposición del libro).
105. «Existen en el cristianismo estos tres misterios [Trinidad, Encarnación, Gracia], ni más ni menos, lo mismo que hay tres personas en Dios, y estos tres misterios dicen una misma cosa...» (K. RAHNER, «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», en *Escritos de Teología IV*, Madrid 1963, p. 101).
106. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik IV/2*, Zürich 1955, pp. 378 y 385.
107. IRENEO, *Adversus Haereses IV*, 20,2.
108. *Ibid.* V, 9,2.

«Hace ya tiempo —decía el autor en 1979, en la introducción a la primera edición de esta obra— que me anda tentando la idea de ir dándole forma a la intuición de Dios como Padre, como puro amor y bondad. Estoy convencido de que ella puede —quizá deba— reconfigurar toda la teología: ofrece una nueva visión, una nueva perspectiva sobre todos los temas fundamentales.

Quizá fuese, además, el mejor modo de buscar hoy algo y de poder decirlo a los demás. No es el camino de las teorías el que podrá encontrar la salida a la situación actual, sino el de la experiencia, el de la vivencia: en ella es más fácil que todos nos encontremos; y, si aseguramos algo así en la Iglesia, no sería difícil ir elaborando la configuración teórica.

La religión se ve muchas veces cargada con un peso ajeno: *experimentada como imposición más o menos represiva. Aparece como religión del deber: de la limitación de la existencia, de la exigencia que no permite descansar... Falso. El peso de la vida no es el peso de la religión, sino el de la existencia como tal. Es el ser hombre, el realizarse como persona, lo que resulta difícil (también tiene sus gozos...)*. Ser persona: he ahí la exigencia, la llamada hacia adelante, la tarea y la dureza de la libertad».

Aquella edición no tuvo la suerte que se merecía, a pesar de la claridad y rigor con que desarrollaba su intuición central: «la de Dios como salvador —única y exclusivamente como salvador—, con un amor tan gratuito y entregado que nos resulta, literalmente, increíble. Y la preocupación decisiva de sus páginas brota del contraste, dolorosamente sentido, entre esa generosidad sin límite ni frontera y *el terrible malentendido cultural que la ha eclipsado: al menos en Occidente, se ha acabado por interpretar como una oscura carga que aliena, encoge y oprime, lo que era luminoso ofrecimiento de gracia*».

Por eso se reedita ahora, dieciséis años después. Mientras tanto, en esta misma Editorial se han publicado dos ediciones de *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, (que tiene mucho de explicitación y prolongación de algunos temas aquí esbozados) y tiene el autor el proyecto de publicar *Recuperar la creación. Por una religión humana*, donde quisiera prolongar y ahondar de manera expresa tanto la intuición como el propósito que le movieron a escribir estas páginas.

